

ISSN:2188-1243

総合人間学 第8号

Synthetic Anthropology Vol.8

2014 年

目次

第一部

地球で生きるための新しい倫理を模索しよう一序に代えて	木村 光伸	5
I 〈3.11〉後一人間関係を問い直す		
人間の絆の根底を考える一大災害（3.11）を背景にして	岩田 靖夫	10
人間関係の学	渡邊 毅	19
〈自己家畜化〉の論理から人間関係のあり方を問う II	穴見 慎一	23
一言語の視点の位置づけを廻って		
人間を問うことの現代的意味	片山 善博	35
II 〈3.11〉後一環境が編み出す人間関係		
3.11 震災復興が問う人間・社会・未来	古沢 広祐	40
一伝統文化の力，地域再編・漁業振興をめぐる相克		
：持続可能な社会を考えるために		
中山間地域の地域振興	杉山 光信	52
記憶と記録	吉田 健彦	59
一現代情報メディアにおける他者の可能性について		
来たるべき社会のための覚え書一〈存在の連鎖〉の持つ意味	木下 康光	69
III 〈3.11〉後一人間関係の危機 - 疎外感に立ち向かう		
イジメ共同体をいかにのりこえるか	清 真人	76
一基礎経験をめぐるヘゲモニー闘争の観点から		
子どもと青年，家族が遭遇した複合災害	横湯 園子	85
一語ること・語らないこと，聴くことの意味		
IV 〈3.11〉後一海外の受けとめかたと「脱原発」の課題		

韓国で受けとめた〈3.11〉	水野 邦彦	92
ドイツにおけるエネルギー転換—その問題点と展望	ミヒャエル・イエーガー	98
	(真鍋 正紀訳)	

第二部

巻頭論文

総合人間学と私	堀尾 輝久	115
人間とは何か その総合的認識をもとめて		

論壇エッセイ

脳から考える総合的な人間学	河野 貴美子	124
学習における当事者性を育むには	武田 富美子	130
近代日本の知識人と民衆	吉田 傑俊	138
「近代日本思想論」三部作を終えて		

*海外特別寄稿

人間の文化的生活に対する発展倫理の影響	郭 玲玲	143
	(布施 元訳)	

一般研究論文

倫理的存在としての人間の社会的基盤	大倉 茂	150
倫理的にふるまうために		
刑罰として死刑は許されるか—存置論者の論拠の検討	菅原 由香	160
うたとことばからヒトの進化を考える	下地 秀樹	171
過疎地域における神社神道の変容	冬月 律	182
—高知県高岡支部の過疎地帯神社実態調査を事例に		
環境化する現代情報技術と現実の変容	吉田 健彦	197
—現実／仮想の二元論的情報観を超えて		

告若手研究者奨励賞発表にあたって

若手研究者奨励賞受賞論文

「自己家畜化論」から「総合人間学的本性論・文明論」へ 小原秀雄「自己家畜化論」の再検討と総合人間学的理論構 築のための一試論	上 柿 崇英	213
現代社会の〈共〉に関する人間学的考察 —〈共〉の構想性と倫理性に触れて	布 施 元	226

投稿エッセイ

個人を救える宗教が何故人類を救えないのか —「21世紀型の宗教改革」の必要性	道 正 洋三	236
---	--------	-----

第8回研究大会若手シンポジウム報告：〈老い〉を考える—近代化・自立・尊厳

〈老い〉への考察をとおしてみえてきたオルタナティブな未来	澤 佳成	241
尊厳死について	近 藤 弘美	245
人間にとっての〈語り〉の根源性—年を重ねた者と〈語り〉 の場の生成	高 橋 在也	251
現代社会における〈老い〉 近代化と人間の商品化の視点から	大 倉 茂	261

会員による著書紹介		269
『総合人間学』バックナンバー		273
学会会則		276
投稿規定・執筆要綱		279

あとがき	宮 坂 瑠子	286
------	--------	-----

第一部

地球で生きるための新しい倫理を模索しよう

—序に代えて—

Groping New Ethics to Live on Earth

Instead of Preface

木村 光伸

KIMURA, Koshin

東日本大震災からはや3年。その記憶がすでに風化しつつあるという。他方、原子力発電所の再稼働によるエネルギーの安定供給こそが日本経済再生のための最重要事項であるという論調は、多くの批判にさらされながらも、着々とその実現のための地歩を固めつつある。「まずは喰わねばならない！」という観念は、なにやら第二次世界大戦後の復興を思わせるようであるにしても、その内実は随分と違ったもののようである。3.11を考える視点はじつに多様に想定することができる。人間の予期するありようを超えるような巨大災害が現実起こりうることを、この日、私たちは実感した。阪神淡路やスマトラ沖など、身近に、また地球規模で、これまで私たちはたくさんのことを学んできた。しかし、それらの経験は今回の地震・津波・文明的構築物の崩壊という三点セットの災害ではほとんど役には立たなかった。いや、一部のボランティアの仕組みなどではこれまでの経験は大いに役立ったのだろうし、過去の経験（ひょっとすると思ひ出にすぎないのかもしれないけれど）の積み重ねはそれなりに意義のあることであったに違いない。ただし、その上での「未曾有」の事態であったのである。自然災害としての3.11は人智の及ばない世界の中で私たちが生きている（生かされているというべきか）ことを実

感させた。ただそれだけであれば、人々はもう一度自然との知恵比べとしての生活の復興をただちに模索し始めたことであろう。しかしそこにもう一つの難問が立ちはだかっていたのである。それが原発だ。東京電力福島第一原子力発電所で発生した状況は、災害を過去の概念とはまったく異なったものとして私たちに突き付けたのである。ここでいう私たちとは、被災した、あるいは避難を余儀なくされた人々のことではなく、さらにいえば日本人のことでもない。地球に生きる人間それ自体の存在に対して、3.11とFUKUSHIMAは何かを突き付けたのであった。それが何であるのかをめぐる意見というか、情念というか、はたまた怨念とでもいえばよいのか、いずれにせよ、私たちが簡単に「科学的」に検証し、反省し、再構築すれば、元通りの生活を再び謳歌できるというような類のものでない「何か」を、自然と人間存在との間に見出さざるを得なかったということだけは、多くの人々にはほとんど自明のことのよう受け止められたことであろう。それでも原発再稼働は「頑張れ、日本！」の基点にどっかりと居座り続けている。

総合人間学会は3.11以降、一貫してこの問題がもつ「人間存在と文明」への重層的な問いかけを、「人間学の本質」への接近機会として重要視してき

た。会員の思いは、まず「提言」（2011年4月16日）として公表され、2012年度の第7回研究大会のシンポジウム「3.11と総合人間学―人間（ヒト）・未来への選択」において討論され、その成果が『3.11を総合人間学から考える』（学文社、2013年）に結実して世に問われたのである。そこではこの問題を、科学固有の問題、科学を前提とした現代社会の問題、文明を推し進めてきた人間存在の意味、人間それ自体への自己評価と反省など、およそ私たち人間が過去の学問的成果として積み重ねてきた経験的知の体系全体を網羅して記述している、といってもよいほどに多様かつ多義的な議論が展開されたと私は考えている。ただし、歴史的に、かつ生物学的背景をもって構築されている人間行動の評価は難しい。その部分は、これまた総合人間学会では従来から問題視しつつ、十分には議論してこなかった人間の自己発展様式の問題すなわち「自己家畜化」をめぐる諸問題として取り上げられた。シンポジウムそれ自体は時間的制約の中で十分に議論を尽くすことが叶わず、私たちの学会が目指す「総合性」へのアプローチとしてはやや物足りないものでしかなかったけれど、その思考するところは翌年2013年度の第8回研究大会に継承され、シンポジウム「人間関係の新しい紡ぎ方―3.11を受けとめて」の開催を誘引したのである。

この第8回研究大会でのシンポジウム冒頭の短いオープニング・プレゼンテーションで私が強調したことがいくつかある。それが総合人間学会の共有する思念であるのかどうかは、本特集の各項を担当して下さったそれぞれの執筆者の論考から直接読み取っていただくことが望ましいのだが、まずは私なりの総括が必要なのであろう。私はシンポジウムのテーマを「人間と文明を問い直すために」と読み替え

て発言した。それは「人間関係」と呼称されるもの、それ自体が人間の生成物であり、その交錯した全体こそが社会であり、文明生活なのであるという認識に、私自身が立つからである。その「人間関係」は3.11以降の流行語となった「絆」や「思いやり」などという実体的に意味不明な言語によって支えられるのではなく、私たちが私たちを人間として為さしめて来た歴史的背景をもつ実体でなければならぬからである。「私たちはどこへ行こうとしているのか」という疑問はけっして「過去への撞着」でもなければ、「未来への言い知れぬ不安」でもなく、ましてや「自己決定不能な未定型の将来」などではあろうはずもなく、まさしく「いま生きることの意味」を問うているのである。3.11という経験を通して得た私の問題意識は次のように総括できる。①科学のおよび科学的信頼性ということへの無制限の揺らぎ、②極限的狀況下で生じる現実を直視することからの逃避、③記憶と記録の根底的な差異。そしてそこから浮上する④忘却が人間の救いなのかという疑念などなど。3.11以降、私たちが考え、行動してきたこと、あるいは反省し、再構築を目指したことの総体が、無自覚な自己家畜化の延長にすぎないとしたら、私たちの未来を操る術は私たちの手中には存在しないことになる。それは政治的な意見の違いや政策的対立、事例として挙げるならば「原発」を再稼働させるのか否か、次世代エネルギーを何に依存するのか、といったことがらの、いずれの立場に立つかに関わらず、いまの時代に生きている存在としての責任と無関係ではありえないのであろう。誰一人として責任から自由ではありえないのだ。

私自身のそういう想念の上に、私はさらに二つの問題として3.11に関係する議論の前提を提出した。それが「絆」の再検討と「止まらない欲望の連鎖と

しての文明」の再自覚であった。人間は繋がらなければ生きていくことができない。それを否定する人はいないと思うけれど、さて「繋がり」とは何かということになると百家争鳴に近くなる。しかしこれは生物学的背景をきちんと理解することでまずは一定の結論を得ることができそう。人間の「繋がり」は血縁を前提として成立している。そういう視点から見れば地縁などという関係性も疑似血縁なのだ。現代社会のいたるところで語られる人間らしい繋がりとというものはすべからず「家族のように」という形容ですべてが尽くされるといってよい。しかし「他人」は「家族のように」は振舞えても「家族」にはなれない。そうだとしたら「絆」はどこまでも擬制的な結びつき以上のものではなさそうである。こういう言い回しは私の人間性を疑わせる恐れがあるので、少し付け加えておきたい。私自身は何も擬制的結びつきを意味のないものなのか、血縁に比して一段低いものかなどと考えているわけではない。それどころか、人間社会がそのような擬制的な結びつきで社会の安定した統合を図ってきたことに、人間の思惟の奥深さを感じているのである。サルたちの社会を研究してきた私をして「やはり人間は人間だよなあ！」という感嘆を吐かせる所以はそこにあるといってもよいくらいである。にもかかわらず、否それゆえに、私は「絆」に象徴される復興を否定するのである。その私なりの論拠はただ一点「私たちは同じ過ちを繰り返してはならない」ということに尽きる。さらに誤解を恐れずに言えば、3.11は私たち文明社会への天啓である。そこから私たちが何を読み取るかによって、私たちの次なる行動は、犠牲となった多くの「いのち」への鎮魂ともなるだろうし、性懲りもなく自己破綻へ突き進む私たちの文明の前照灯ともなる。いま私たちには「これから

の生き方」の選択が迫られているのである。もちろん社会経済のドラスティックな変動は人間生活のカタストロフィックな悲劇にもなりかねない。しかし考えてみれば、今回のように文明と文化生活手段に投げかけられた根底的な疑問などというものは、これまで私たちが経験しなかった類（かつて一度だけあったとすれば原爆開発であろうか）のものであり、文明とその基礎としての自己家畜化のプロセスを再考可能なものとして捉える絶好の機会なのではないのか。そのような時機にあっても、まだ現在の享樂的生活（しかも地域的民族的格差や同一社会集団内における差別的諸関係を前提にした豊かさ）を維持し続けるための選択肢探しに奔走するのはいかにも愚行ではないだろうか。さて、そのような私の疑問に対して、現代科学の世界はどのような解を準備することができるのだろうか。ここで私の文章が疑問形だらけになっているという事実は、私には素朴な疑問はあってもそれに対する回答を準備する能力が欠落していることの証左である。実に恥ずかしい。しかしそれを埋める多くの論考を今回の総合人間学会誌第8号電子ジャーナル版所収（第8回研究大会シンポジウムの特集）に寄稿された執筆者の皆さんは準備してくださった。

本特集は四つの章で構成されている。いずれの章も、3.11後の私たちのあり方を問うという意味では一つのものなのではあるが、その視点あるいは方法が少々ユニークかつ多様である。初めの章は「人間関係を問い直す」というテーマで纏められた。大災害を目の当たりにした被災現場の住民でもある岩田靖夫氏は、それでもなお繋がることの意味を問われた。渡邊毅氏はそもそも「人間関係」を論ずることの意味を霊長類と人類学の背景から論じられた。穴見慎一氏は第8回研究大会での論考をもとに執筆

された論文（『総合人間学 8』学文社，2014）をさらに進めて「自己家畜化論」を再検討することで主体的存在としての人間のあり方にアプローチしてくださった。その内容は「自己家畜化論における言語コミュニケーションの人間学的視点」を問うことの重要性の指摘するユニークなものとなっている。さらに「人間を問うことの現代的意味」という題の論文を寄せてくださった片山善博氏は、人間を見つめてきた哲学の歴史を背景にしつつ、「偶然」「自己と他者の関係の再構築」に基礎づけられた現代的視点に立つ人間理解の必要性を指摘されたのではないかなと思う。

次の章は「環境が編み出す人間関係」として纏められた。古沢広祐氏の「3.11 震災復興が問う人間・社会・未来―伝統文化の力，地域再編・漁業復興をめぐる相克：持続可能な社会を考えるために」と杉山光信氏の「中山間地域の地域振興」は、前者が被災地の人間関係の再構築としての伝統文化再生を取り上げ、後者は中山間地でのフィールドワークから得た生活実態を報告された。それぞれ地域で人が生きる現場を生き生きと描きつつ、これまで私たちがステレオタイプのように理解してきた地域という概念を人間の生きるあたりまえの世界として捉えなおして教示された。吉田健彦氏の「記憶と記録―現代情報メディアにおける他者の可能性について」は、これまた（『総合人間学 8』学文社，2014）への寄稿論文での主張をさらに明確にし、情報メディアが他者と持ち得るはずの「共同性」への疑義を焦点の一つに据えて検討されている。被災地あるいは被災者にとっての情報という「もの」を「記録と記憶」あるいは「固有性」というキーワードで切り取ることで、現代社会における個の期待や拒絶の問題に触れられたのだと解したい。さらに木下康光氏は

「来るべき社会のための覚書―〈存在の連鎖〉のもつ意味」で、宮沢賢治の「すべてがわたくしの中のみみなであるやうに，みんなのおのおののなかのすべてですから」という言葉を引くとともに、西洋思想にも論を広げて、結局は「存在の連鎖」という古今東西の思索の行き着く先を示し、すべての人間に「平和な共生の社会」への価値基準の転換とそのための実践を求めている。これも重い主張であると私には感じられる。

三つめの章は「人間関係の危機―疎外感に立ち向かう」というテーマで統一された。清真人氏の「イジメ共同体をいかにのりこえるか―基礎経験をめぐるヘゲモニー闘争の観点から」の論考が 3.11 との間で成立する関係は「いま緊急に必要とされているのは，われわれが実際に立たされている状況の生々しい相貌についての確認と共有化である」という氏の言葉に凝縮されている。人間関係のいかなる場面にあってもこの理解は根底的に重要であると私は共感する。共感するだけでなく，このような認識の欠如が，私たちの社会をギクシャクとさせ，「個」を「全体」と繋ぐのではなく，「個」の中に封じ込めて「精神的死」に至らしめているのだとさえ思うのである。3.11 の現場で横湯園子氏は心理臨床家として「3.11 その後」に立ち会われた。言葉を発することさえもはばかりられるような状況を経験されたようだ。地震・津波の被害者として世を去った者も，生き残った被災者も，そして引きこもり者からボランティアの道を辿った末に「自分も存在しても良いのだ」という自己感覚を得た青年も，災害で何かかも失い，そして災害から何かを得たのである。その記録はじつに重い。失礼と知りつつ敢えて書くのだが，シンポジウムの折に司会者として座していた隣で，講演者として語りながら涙された横湯先生の想

い（それはけっして私などの思い及ぶものではないのだが）を私はけっして忘れることがないだろう。

さて、シンポジウムでの発言とそれらを契機として記述されたこれらの文章を読み返してみて、「人間関係の新しい紡ぎ方」を問うたことの意義を、私は今更ながら頭の中で反芻している。日本中が「復興」という言葉で沸騰していた時、世界はどのような日本の状況をどのようにみていたのだろうか。最終章に寄稿して下さった水野邦彦氏の論考「韓国で受けとめた〈3.11〉」とミヒャエル・イエーガー氏の「ドイツにおけるエネルギー転換—その問題点と展望」は、「進め日の丸〈絆〉を守れ!」とばかりに平静な議論よりも日本的な生活（そんなものがあるのか?）の集団防御へと狂騒し始めていた私たちを客観的に捉えなおす精神安定剤となる。

3.11 が私たちに残したものはあまりにも大きく、また多岐にわたる。私はそれを生活のすべてにわたる反省と再検討と新たな展望の形成のための旅立ち（そのための旅日記の最初のページ）として理解して今日に至っている。私自身の決意としていうならば「地球で生きるための新しい倫理を模索しよう」ということだ。言うは易し、行うは難し。地球という星も人間という存在も永久のものではないということがすでに科学的には明らかである。だからこそ私たちはいまをよく生き、明日をさらによく生きられるように努力しなければならないのである。人間史に怠惰は似合わない。

木村 光伸（名古屋学院大学）

I 〈3.11〉後—人間関係を問い直す After 3.11: Repeat Questions to Human Relations

人間の絆の根底を考える —大災害（3.11）を背景にして— What is the Basis of Human Bonding? : Concerning the 3.11 Disaster

岩田 靖夫

IWATA, Yasuo

1 大災害はなぜ起こるか

なぜ、大災害は起こるか。それは、宇宙の進化展開の一齣だからである。宇宙は、137 億年前のビッグバン以来、超高温状態において、さまざまな核融合反応や核分裂反応を繰り返し、無数の星雲を生みながら膨張を続けている。わが地球も、この宇宙の進化のプロセスの中で、46 億年前に、超新星爆発の際に撒き散らされた塵が凝集して出来たものである。その塵には放射性ウランなども含まれていた。放射性ウランは、地球の誕生時から今日に至るまで、地球の内部で原子核の崩壊を起こしながら、地球に熱を与えている。初期の地球はマグマの海であり、高温であったが、やがて水に覆われるようになって、地球表面が冷却されて地殻が形成された。また、大気圏と磁気圏、さらには、オゾン層の生成により宇宙から飛来する強烈な放射線や紫外線が遮蔽され、この上下の防壁の生成によって、地表で生物が生存できる温和な星になった。

ところで、この進化のプロセスの中で、38 億年前に、様々な偶然の結果、地球が温和な星になり、

放射性物質が地表から消え、生物の誕生が可能になった。この時、物理法則に従った宇宙の正常な運動が大災害という意味を帯びるに至ったのである。地球は現在でも勿論宇宙の運動のプロセスのうちにあり、地球の中心にある燃えるマグマを覆っている地殻（プレート）は運動している。地球は全体として幾つかの巨大な地殻に覆われている。これらの地殻の弱い地点からマグマが噴出すれば、それが噴火である。地殻と地殻が分離してゆけば、たとえば、その真ん中に大西洋海底山脈というマグマの巨大な噴出が生じ、両方の地殻は次第に遠ざかってアメリカ大陸とアフリカ・ヨーロッパ大陸を生成する。あるいは、インド大陸を乗せている地殻がユーラシア大陸を乗せている地殻と衝突すれば、海底がせり上がってヒマラヤ山脈を生ずる。あるいは、日本列島を乗せている北アメリカ・プレートの下に、列島の東側にある日本海溝という裂け目のところで太平洋・プレートが沈み込んでいる。この沈下によるプレートとプレートとのズレがその歪みに耐えかねて反発すれば、3.11 のような巨大地震が起こる。しかし、

これらの出来事はすべて宇宙の生成進化の一環であることを、銘記しなければならない。ここには、なんの悪意もなければ、善意もない。ただ、宇宙が法則に従って運動しているという事実があるだけである。すなわち、宇宙がコスモス（秩序）であることの証明が現れただけのことなのである。

こうして、様々な偶然の結果、地球は生物の生存に適する稀有に温かな星になったが、それでも、しばしば、過去の、あるいは、未来の、大変動の残像もしくは予兆のような運動を起こす。地球上においても3.11程度の災害とは次元の異なる巨大な大災害の例を挙げれば、6500万年前にメキシコのユカタン半島に直径10キロメートルの巨大隕石が落下したが、その衝撃で舞い上がった厚い有毒な粉塵で地球全体が長期間覆われ、太陽光は遮断され、1億8000万年地球を支配した恐竜を始め殆どの大きな生物が死滅した。その衝突のエネルギーは現在地球上にあるすべての核弾頭の爆発の一万倍と推定されている。このような出来事は、今のところ人間がそれを予知できないだけのことであって、いつでも起こりうる。それが、人間との関係において、大災害と呼ばれるのである。3.11もその小さな一例に過ぎないのである。

この場合、なぜ、ある人々が大災害に遭遇して横死し、他の人々はそれを免れるか、という問題については、古来、様々な説明が行われてきたが、先ごろ退位したローマ法王ベネディクト16世が言ったように「分かりません」と言うのが、正直な発言であるだろう。

さて、人間が惹起する戦争という大災害については、本論考の主題外であるから、ここでは措く。そこで、自然的な大災害にどう対処するかであるが、とりあえず、本題である「人間の絆」の問題に入る

前に、先ず、常識的対処について述べる。それは、あまりにも当たり前のことである。すなわち、人間の現在所有する科学技術力を総動員して、大災害に対処するという以外にはない。たとえば、天文学をより精密にして、地球に衝突しそうな隕石や宇宙の浮遊物を探知して衝突回避の工夫を考えると、か、気象学をより精密にして、地球温暖化が地球の気候や砂漠化に及ぼす影響をより正確に認識しそれへの対処を考えると、か、地震学をより精密にして、地震や津波の予知をより正確にすると、か、もう少し日常的な話にすれば、岩盤の堅固な高台に居住地を移転すると、か、家屋の耐震構造をより丈夫にすると、か、防潮堤の構造をより柔軟に考えると、か、大津波の時の逃走路を整備すると、か、そのようなことである。しかし、このように、物理的に大災害に備えても、それを完全に防ぐことはできない。当たり前である。宇宙のエネルギーの運動に対して、科学技術力がそれを統御できる、と考えること自体が滑稽なのである。不運にも、そのような宇宙の運動に遭遇した場合には、越後の大地震の際に、慌てふためく村人に対して、良寛が言ったといわれる言葉を諦念の悲しみとともに噛み締める他はないだろう。「災いに遭うときには、災いに遭うのがよく、死ぬときには、死ぬのがよいのだ」。

2 人と人との絆

大災害は宇宙の進化のプロセスを動かしている物理法則に従って必ず、しかも、何度となく、人間を襲う。人間は科学技術力によって大災害による被害を防ごうとするが、所詮、それは程度問題である。地球自体が、人間の築いたすべての文化もろとも、遠からず消滅するのである。現在、水素爆発によりエネルギーを放出している太陽は、水素を燃やし尽

くした後、ヘリウム爆発へと移行し、エネルギーと体積を巨大化して、いずれ、他の諸惑星もろとも地球をも呑み込む運命にあるのである。このような宇宙的状況の中で、人間は、奇跡的偶然によりもたらされた宇宙時間のうちの僅かな一息の間の中で、

「いかに生きるべきか」という問いに直面させられているのであり、大災害はこの問いを剥き出しにわれわれに突き付けた、と言えるであろう。

この問いに対する筆者の答は、「今、ここで、人は人を愛することにより、災いと苦しみを克服し、他者と共に生きること自体が生究極の意味である、と自覚する」というものである。津波の惨状に遭遇して、肉親を失った人々の悲しみと絶望は、われわれその苦しみを背負わなかった者の胸をも締め付ける。富や名誉などは言うもおろか、なにか素晴らしい仕事を成し遂げたということさえ吹き飛んで、ただ生きているということの絶対的な「肯定（喜び）」がわれわれの心に湧き上がる。

大災害に遭遇し、家も富も一切を奪われて、人間は本来なにももたない裸の存在であったことを突き付けられた。そのとき、人は人に自己をありのままに露出して、すなわち、何者でもない自己を露出して、「助けてくれ」と叫び合った。極限の無一物、裸一貫が人間のありのままの姿を見せ、そこで、人と人は信頼と愛によって助け合った。津波で流されてゆく母親が、救われたわが子に向かって、「生きるんだよ」と叫んで波間に消えていったという。

すべてを失った人々が避難所で身を寄せ合い助け合っている姿、外国からさえ人々が助けにきた姿——北方四島の帰属問題で関係が冷えていたロシア、尖閣諸島の同じ問題で険悪な関係に陥っていた中国、これらの隣国も救援隊を送ってくれたニュースを（戦略的互惠関係などという利己心むきだしの言葉

によってではなく）、人間の真心の現れとして虚心に受け止めなければならない——ここに人間の生の根源の姿がある。

現代社会は、科学技術の発達と個人主義の蔓延により、「人間は一人でも生きてゆける」という思想を流行らせている。この大災害は、それが本当ではないことを確証した。人は、大昔から、人との絆によって生きてきたのである。死ぬときも、死んだ後も、人は他者との握手（絆）の中で、死んでゆくのであり、供養されるのである。津波を逃れた被災者が、津波で押し流された墓石を立て直し、先祖の霊を供養し、また、遺体の揚がらない肉親の霊に読経する姿は、人間がいかに他者との繋がりの中で生きかつ死んでいるかを、示してあまりある。この大災害は、人間の存在の根源にある、この世とあの世を包括した「他者とのつながり」という「優しさの輪」を、人間の存在の根底として紛れもなく見せたのである。

3 認識の彼方の者—レヴィナスの思考から

前章までで、大災害襲来の必然性（第一章）と、それに遭遇した人間が相互に駆け寄って生と死を守ること（第二章）を確認した。そこで、次に、苦しみの中でなぜ見知らぬ人々でさえ助け合うのか、その人間の絆の根底を考えよう。

さて、人間とは先ず存在欲求（conatus essendi）である。人間は自分の外部にある動植物を自分の中に取り込み、消化し、同化し、自分を太らせて存在を維持拡大しようとする。さらに、もろもろの事物を加工し道具として利用して、自分の生の安全快適を確保しようとする。この時、人間の自己拡大の力の根本は認識（comprendre）である。認識（理解）するとは、このフランス語が示しているように、

「まとめて取り込む」ということなのである。すなわち、認識とは、物事を普遍概念（concept）によって一括し整理統合することに他ならない。この普遍化によって、認識は個々の存在者からその固有性を奪い、それを普遍概念という中性の媒体の中に溶解することによって同化吸収可能な素材にしてしまうのである。知られたものは、知ったものの中に吸い取られ、知ったものの道具になる可能性の下におかれる。

だが、それでなにか不都合があるのか。自動車は一から十まで自動車であって、その中にはなにか一つ秘密はない。エンジンから、伝動装置から、自動車の構造はなにからなにまで知られ尽くしている。それだから、安心して自由自在に操縦できるのである。飛行機でも、新幹線でも、なんでも、道具は知られ尽くしていなければならない。なにか知られていない秘密を内部にもった機械などが存在したとしたならば、そんなものは危険で使えない。こうして、道具の世界は、一から十まで知られ尽くした、そういう意味で、理性が完全に自家薬籠中のものにした、全体化された世界なのである。

こうして、理性が世界を理解し尽された観念として己の掌中に収め、世界を道具化し、それによって世界を支配したとして、それでなにか悪いのか。事実、科学技術の止めどない進展は、世界の道具化に向かって驀進しているではないか。しかし、この道具的理性の驀進は、もしかしたら、人間と地球の破滅への道かもしれない、という予感にわれわれは襲われている。

なぜなら、対象化してはならないもの、道具化できないもの、すなわち、認識できないものが存在するからである。それはなにか。それは人間である。しかし、人間も物質の塊である限り認識の対象では

ないか。生物学や医学は人間の身体構造やその素材を解明し、人間を蛋白質やカルシウムや遺伝子などの働きによって説明し、社会学も経済学も政治学も人間の行動様式を調査分析し、人間の動き方をコンピュータや発電機の動き方のように解明し尽くそうとしているではないか。

だが、この人間の対象化は根本的に挫折する。なぜなら、人間は否定の力（自由）をもつからである。ある人を徹底的に調査し、その遺伝子、出自、性質、能力、身体的特徴、学歴、職歴、人間関係、などを調べ上げ、「あなたはこれこれこういう人だ」と断定した時、その人はそれらの調べ上げられた性質の塊を置き去りにして、「否」と言い、性質の集合の背後に「否を言う者」すなわち、「性質なき純粋なる自己（主観性）」として立ち現れるのである。それが、人間が個体である、という意味である。

もしも、人間が性質の集合体ならば、個体などというものは存在しえない。「かけがえのない者」などは存在しえない。すべての人は物質的には多かれ少なかれ同質の構成物であり、したがって、代替可能な労働力であり、自動車のように故障すれば部品を交換しながら暫くの間走り、やがて修理不能になれば、廃棄される物にすぎない。それが、人間の全体化であり、その全体化を現実に行なったのが、老人や精神障害者や病人や子供を役に立たない事物としてガス室に直行させた、ナチスの強制収容所であった。

それゆえ、人間が「かけがえのない唯一者」であるということは、人間が対象化できず、認識できない、ということと同義である。私がある人と関わりをもつとする。その人が私にとって他者である限り、その人はいつでも私に「否」を言いうるのでなければならぬ。そうではなく、その人がいつも私の思

い通りに動くとするれば、その人は他者ではなくて、私の奴隷であり、私の道具であり、私の一部分なのである。この意味で、私と他者との間には、絶対の断絶（深淵）が存在する。断絶が存在するから、人間は相互に他者なのであり、各自が犯すべからざる尊厳をもつのである。

4 傷つき易さ

他者は認識できない者、「否」を言いうる者、自由な者である。この意味で、他者はいつも私の手の届かない高みにいる。他者は、隣人でありながら、私が同化吸収できない者として、無限の彼方にいる。他者と私との間には深淵があり、この深淵を埋めることは、他者を殺しても成就しない。殺したとすれば、それは同化できなかった、ということの証明に他ならない。それゆえ、他者は、無限に私を超える者として、私に対面しているのである。

このような他者と対面して、私は存在する。このことに、なぜという「いわれ」はない。それが根源的事実であるからである。

それゆえ、他者と関わる時、私は機械を操作するように、相手を自分の計画に従って動かすことはできない。そういうことができたならば、相手は他者ではなくて、私の奴隷であり私の道具なのである。すなわち、他者に対しては、私は呼びかけて、応答を待つ他はない。その意味で、他者との関係は、いつでも一方通行の善意の奉獻でしかありえないのである。この呼びかけに他者が応えてくれたならば、その時、人と人との真実の関係が生まれ、人と人との絆が本当に現れるのである。

ところで、この神にも比すべき無限の高みにいる他者は、同時に、死に曝された弱者でもある。他者は、能力をもち、体力をもち、財産をもち、社会的

地位をもち、業績をもち、化粧をし、威厳をつくろい、力ある者であるかの如くに沢山の衣装に身を包んで現れるが、実は、「私を孤独と死のうちに見棄てないでくれ」と叫んでいるのである。大災害という運命の打撃は、人間のこの真相を露出させたのである。レヴィナスはこの真相を「顔の裸」と表現する。顔は、人間を集中的に表現する場所である。それは、「覆いのない空虚」、「むき出しの裸」である。顔は、人間が本来なにもでもない「無」であることを、その空白によって露出しているのである⁽¹⁾。この空白の無限の高さが、不在の神の痕跡 (trace de l'absence) なのである。

さて、他者との関わりとは、「助けてくれ」という他者のこの呻きに応答することである。この応答は認識ではない。道端に誰かが傷ついて倒れている時に、思わず駆け寄って助け起こすのは、自分の中から自分の意識を超えて到来する衝撃 (affection) が私を駆り立てるからである。この衝撃をレヴィナスは「傷つき易さ (vulnérabilité)」とか「感じ易さ (sensibilité)」とか呼んでいる⁽²⁾。それは、人間が人間を対象として認識し、判断して、行動を起こす、ということではない。相手が誰であろうと、判断 (志向性) 以前に、苦しむ者にとり憑かれ

(obsédé) 共苦する (sym-pathie) 私の志向性に逆行する (à rebours de l'intentionnalité) 他者からの衝撃だからである⁽³⁾。それは、誰かが溺れかかっている時に、自分が泳げるかどうか考えずに、水に飛び込むほどの衝撃である。そういうことをするのは狂人だ、と言うならば、人間のうちには、偶然出遭った他者の苦しみに己を忘れて「同情 (共苦) する」狂人的崇高さがあるのだ、と言うべきであろう。ここでレヴィナスの言うことは、孟子の言う怵惕惻隱の心と同じであろう。子供が井戸に落ちかか

ったとき、我を忘れて駆け寄るのが人間である、と孟子は言う。このとき、人から誉められようとか、見殺しにすれば汚名を買い取らう、などと思い巡らす人はいない、と孟子は言う⁽⁴⁾。

では、他者と私との間には深淵があるのに、なぜ、そういうことになるのか。

5 自己のなかの他者

他者と私との間には深淵がある。他者は私の道具にならない。他者を同化することは不可能である。然るに、その無限に高い他者が死に曝された弱者として救いを求めて叫ぶとき、私は逃れる術もなくその呼びかけに巻き込まれ、それに応答 (répondre) せざるをえない。それが、責任 (responsabilité) を負うということである。レヴィナスの言う責任とは、根本的には、私が勝手になにか悪事を犯したから、その責めを私がとる、というものではない。そうではなくて、私がなにかをしようがしまいが、それとは関わりなく、偶然遭遇した他者から否応なしに到来する救助への叫びに応答することなのである。それは、『聖書』(ルカ、10 章) の物語に出てくる、あの、強盗に襲われて半死の状態で倒れていたユダヤ人に偶然出くわしたサマリアの商人の振る舞いなのである。では、なぜ、そういうことになるのか。

それは、他者がすでに自己のうちにいる

(l' autre dans le même) からである。他者は、私が認識によって構成しうるものではない。そのような構成物は私の観念であって、現象学の他者論が試みたように、どこまでその観念を精緻にしても、他者には届かない。その意味で、他者は観念を超えている。他者との接触は、認識という志向性の働きの産物ではなく、逆流する志向性とも言うべき「私の意識以前」から到来する衝撃の受動であり、傷を

受けることであり、その受動や傷は、他者に直面する以前に、すでに、私のなかで起こっているのである。

この事態の具体的な場合を、レヴィナスは、母性 (maternité) に見ている⁽⁵⁾。母親は妊娠した胎児を自分の所有物として処分することはできない。胎児は母親の自由にならない絶対の尊厳をもつ他者として母親のうちにいる。それゆえ、同時に、母親は胎児の苦しみを逃れる術なく背負わなければならない。胎児が病に苦しめば、自分も病に冒される。自分が酒や麻薬やウイルスによって病気になれば、それによって胎児も病に犯される。喜びも苦しみも健康も病気も、すべて、逃走の可能性なしに、母親は担い続けなければならない。この母と胎児との関係が、私と他者との関係の根源的原型である、とレヴィナスは考えているのである。それは、自分が自分自身であることから絶対に脱出できない逃走不可能性 (sans évasion) と、ほとんど同じ逃走不可能性である。

だが、偶然出遭った他者の苦しみに私が巻き込まれるときに、私は一体何時この他者と関わり合っただろうか。私はかれと、かつて出遭ったこともないし、話したこともないし、ましてや、約束したこともない。しかし、私は有無を言わずにこの偶然出遭った見知らぬ他者の苦しみに巻き込まれ、とり憑かれ (obsédé)、先に述べたサマリアの商人のように、半死半生のまま置き去りにされた他者に駆け寄り、傷の手当をし、宿屋にまで背負い込み、翌日、^{あるじ}主^{あるじ}に後々の治療費まで託して、旅立つのである。

苦しみを介しての、私と他者との有無を言わさぬ連帯は、想起可能な過去の記憶のどこをさがしてもその発端は見当たらない (anarchie)。すなわち、私と他者は、現在に連続しない闇の切断を介して、

すなわち、記憶を絶した過去 (passé immémorial) において、連帯していたのである。この事態をレヴィナスは「断絶的時間 (diachronie)」における「関わり」と言う。

(レヴィナスにおいて、神は現象世界に決して姿を現さない。もし神が現象世界に現れたとすれば、神〔超越〕は自己を消去したことになるからである。この意味で、かれの哲学は、ある意味で無神論である、とも言える。真の神は「知られざる者 (incognito)」であり、繊細な苦しみの、しかも沈黙の声として、隣人の顔を通り過ぎた痕跡 (trace) として、仄かにその後姿を示唆するだけである。顔の空白、無力、困窮が、不在の神 (absence) の痕跡である。「顔の貧しさ」と「無限 (神)」との連帯は、私の側からの能動的な関わり合いに先立って、隣人の苦しみが私の責任に課されてくる力のうちに、書き込まれているのである。一人の苦しむ他者が、直接的には絶対に出現しない「かれ (Il, Illéité)」との間に入って、私を応答という責任へと呼ぶ。自己同一者 (Identité) として自分を守ろうとする存在欲求としての私に加えられたこの衝撃が、主観性 (subjectivité) の秘密を下僕 (sujet) として示している。レヴィナスにおいて、主観性とは他者を認識し同化し自己同一を強化する能動的実体ではなく、ひたすら他者へ奉仕する下僕として「存在のかなた」へ自己解体してゆく憧れ (désir) なのである。それゆえ、神とは、路傍に横たわる瀕死者の「助けを呼ぶ」かすかな声である。その無力と屈辱が神の栄光である。)

さて、以上のユダヤ教的前提を取り外しても、見知らぬ人同士の連帯は、記憶を絶した彼方における、なにか共通の精神的な根源を要請するであろう。それを、人類は神、仏、存在、空、無、タオ、アラー、

ヤーヴェ、ブラフマン、などなど、いろいろな名前と呼んできたのである。現代人にとって、そのような前提は不要であると言うならば、偶然苦しむ他者に遭遇した時、その他者が見知らぬ人であっても、人種、性別、身分、その他において、どれ程の差異 (différence) があろうとも、その他者に「無関心ではありえない (non-in-différent)」という心の疼きが、われわれの心中から吹き上がる (inspirer) ということは、事実である。この事実が人間性のうちに潜む神秘であり、それが人間の絆の根底なのである。

6 公正な社会

人間の絆の根底には、各人の人間性のうちに刻み込まれた他者への憧れ (désir) があり、その基礎にはなにか宗教的な友愛 (fraternité) のようなものが潜むであろう。見知らぬ人でありながら、偶然、苦しむ他者に出遭う時、われわれの心の底から吹き上がる「共苦、同情 (sym-pathie)」の息吹 (inspiration) は、時間を超えた存在の彼方での関わりを暗示している。レヴィナスが、受苦 (vulnérabilité) の無始原 (an-archie) というのは、このことである。

ところで、このような見えない絆に基づいて、この世界の中で、どのような共同体を作るか、という問題になれば、それは具体的に見える正義の社会の建設である。そこで、最後に、アメリカの政治哲学者ロールズの思想に基づいて、この問題の基本原則を述べて、この論考の終結とする。

現代は、多文化・多宗教の共存が不可避の現実となった時代である。すなわち、ある特定の文化、特定の宗教、特定のイデオロギーによって、世界を統一的に統合することが不可能な時代に入ったという

ことである。特定の文化、特定の宗教が自己の絶対性を主張して、相互に争い合う時、人類の未来には滅亡しかない。人類が生き延びる道は、ただ、異なる文化、異なる宗教が相互に畏敬の念をもちつつ、共存する道を探すことしかない。すなわち、寛容（tolerance）の道である。しかし、異なる文化や宗教が共存しうるためには、なにか共通の土俵がなければならない。それらの異なる文化や宗教が相互に戦うことなく認め合える共通の普遍的原則がなければならない。それが、正義である。正義とは、極端に単純化して言えば、「人間が自由で平等であること」を万人が相互に承認する、ということである。しかし、これら二つの原理が、人間が人間であることの印であることには、なんの証明もない。それが、自明の真理だからである。

人間の自由と平等の思想は、遠く古代ギリシアにおけるデモクラシーの創造に始まり、ヨーロッパ中世末期における民衆と王権と教会との三つ巴の権力闘争、それに続く宗教改革、ピューリタン革命、アメリカ独立戦争、フランス革命などの数々の流血の犠牲を経て、ヨーロッパが獲得した、人間の尊厳についての直覚観念である。勿論、東洋にも、人間の自由と平等への無数の闘争があったことは、言うまでもない。ヨーロッパの歴史はそれを典型的に顕在化している、というだけの話である。いずれにしても、それは、人類の血まみれの経験に基づく直覚観念なのである。

では、自由の原理とはなにか。自由の原理とは、基本的人権に即している限り、人間はしたいことをする最大限の権利をもつ、ということである。勿論、この権利はすべての人にとって同様に成立していなければならない。自由であることは、独立の人格であることと同じであるから、この原理はいかなる構

造の社会においても守られなければならない最優先の原理である。

ところで、基本的人権とはなにかと言えば、思想・信仰の自由、言論・出版の自由、婚姻の自由、結社の自由、職業選択の自由、居住・移動の自由、国籍選択の自由、その他であるが、これらの権利は、人間がしたいことをして生きるための、基本的条件として立てられているのである。人間は各自したいことをして生きなければならない。アリストテレスは「幸福とはアレテー（各人に固有の優れた能力）に即した生命の活動である」^⑥と言ったが、これが現代では常識となった「自己実現が幸福である」という思想の原型であり、ロールズもまた「自由の原理」を最優先原理とすることによって、この思想を生すべての活動の究極根拠として継承しているのである。

すなわち、自由の原理とは、自己実現の原理であり、自己実現とは、個人としては自分が人生で何をしたのかを自覚的に確立し、その実現のために理性的・倫理的な努力を致す、ということである。同時に、人間は共同体的動物であるから、自分が属する国家社会の基本的な権力構造を認識し、これを正義にかなった（すなわち、人間の自由と平等が実現された）社会にするべく自ら行動する公共的な倫理的実践能力をもつ、ということである。この二つの能力が共に働いている時、人間は本当の意味で自由なのである。

こうして、正しい社会は各人が自由に活動し、自分の選んだ目的を追求し、それを実現しうる社会でなければならないが、そうすると、人間にはいろいろな運命的条件の違いがあるから、そのために各人の能力の発揮の成果に差異が出てくる。その結果、教育や職業選択の機会を万人に等しく開放してい

も、必然的に社会的地位や財産において格差が生まれてくる。しかし、このことを避けるために、人間の自由を制限してはならない。ここに、自由を最優先原理としながら、平等をどのように実現するか、という困難な問題が生じてくるのである。

社会主義社会の挫折から明らかなように、人間の自由を制限すれば、人は自主独立の人生を生きる自尊心を失い、その結果、生きる活力を失い、社会は全体として疲弊する。それでは、どうすればよいか。ロールズの格差原理 (difference principle) とはこの問題への対処である。すなわち、人間の自由な活動は社会的弱者の利益になるという条件の下においてのみ、その存立を許される、というのがこの原理の内容である。

すなわち、自由競争社会において、大きな能力によって大きな成果をあげた者は、個人であろうと国家であろうと、運命的な悪条件のために成果をあげえなかった弱者にその成果 (富、知識、技術、教育、その他) を奉呈しなければならない、という思想である。それは、国家間であれば、先進国による途上国への (かれらが自立しうるまでの) 食料、医療、知識、技術、教育制度、社会的下部構造、その他の援助であり、自国内における人々の関係であれば、累進課税、相続税、福祉制度の充実、年金制度の整備、国民皆保険、その他による、社会的強者による社会的弱者の保全である。すなわち、地球的な規模における福祉社会の建設である。

この時、強者による弱者の保全を、慈善行為と考えてはならない。なぜなら、能力は各人に偶然 (contingent) 与えられたものだからである。それゆえ、能力を私する理由はないのである。すなわち、能力は個人のものでなく、社会の共有財産 (common assets) である、と考えるべきだ、とい

うのがロールズの考えた福祉国家を建設する哲学的基礎である⁽⁷⁾。この、各人の能力の社会的共有と、前章までに述べた、他者の苦しみへの「共苦」の感受性が、人間の絆の根底なのである。

注

- (1) E. Levinas, *Autrement qu' être, ou au-del' a de l' essence*, *Phaenomenologica*, 54, Martinus Nijhoff, 1974, p. 112ff.
- (2) *ibid.*, 94.
- (3) *ibid.*, 142.
- (4) 『公孫丑章句上』。
- (5) *Op. cit.*, p. 95.
- (6) アリストテレス／高田三郎訳『ニコマコス倫理学 (上)』岩波文庫, 1971 年, 33 頁。
- (7) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard U.P., 1971, p. 101.

岩田 靖夫 (東北大学名誉教授)

人間関係の学 The Study of Human Relations

渡邊 毅

WATANABE, Tsuyoshi

はじめに

わたしは、1987年4月、4年制大学の学部として初めて認可された大学の一つ、椋山女学園大学・人間関係学部の創設メンバーの一員で着任した。それまでの17年間は、京都大学霊長類研究所形態基礎部門の助手として研究三昧の日々を送っていた。専門は霊長類学・人類学であり、研究テーマは〈ホミニゼーション〉（サルからヒトへの進化）だったが、具体的には新世界ザルの進化とニホンザルの小進化（地域変異の研究）、スラウェシマカクの種分化の研究に従事していた。どちらの研究もフィールドワークを主眼としていた。

霊長類研究所にはさまざまな分野の研究者が参集していたが、大きくはフィールド系と実験系に分かれ、お互いの価値観を異にしていた。しかし、同じ霊長類を研究対象とし、〈進化〉というキーワードを共有する方向性のなかで、意見は違ってもある種の一体感も産まれていた。

このような研究歴のわたしが人間関係学部の教員になったのだ。担当科目は教養の人類学だ。教養と外国語・体育の担当者は、一般教育等共同研究室に集った。個人研究室で過ごす時間より共同研での議論や世間話で費やす時間の方が長かった。霊長研での議論は専門的ではあったが、まったく異なる分野の研究者との議論は、初めての経験でありすごく刺激的だった。一般教育等の主任は、名大水研をリタイア後に赴任された北野康教授で化学担当、物理学

は同じく名大組の福井崇時教授、その他にも名工大のリタイア組の体育担当教授や心理学担当教授、愛知県立大学からの国文学担当教授が長老グループを形成し、わたしは若い方の教授だった。一般教育等に属する専任教員は14名を数えた。

新設学部の場合、2年間はあまり専門領域の専任教員の出番は多くない。したがって、教授会での学部運営にかかわる問題にも、一般教育等の教員が大幅に関与することになった。旧大学設置基準に従って提出された設置申請書をすべての専任教員が共有していた。人間関係学部の設置目標として、学際的研究の遂行と教育が、そこには謳われていた。

そもそも、1960年代末から1970年代前半の大学紛争を経て文部省（現・文部科学省）は学部改革に乗り出し、学際性を売りにする学部が新設されていたのだが、人間関係学部は大阪大学の人間科学部をモデルとして構想されたものだった。人間科学部は文系・理系の学科を数多く含む大規模な学部だったが、私立大学の身の丈に合わない。そこで、心理学・社会学・教育学の3専攻を柱とする人間関係学部が認可されることになった。

椋山女学園大学では、当初専攻を設けないより学際的学部の構想で申請したところ、文部省の指導で、人間関係学部を名乗るからには3専攻が必要条件だとされ、申請し直したことを当時の設置者から聞いている。そこで椋山女学園大学では、3専攻という3本柱を基礎で支え、なおかつ独自の領域としても

う1本の柱を建てることで学際性を担保しようと試みたのだ。

学部の必須専門科目として1年生から〈人間科学〉という重要科目が用意された。この科目はⅠからⅣとナンバーを付し、すべてが必修だった。Ⅰは〈人間学的研究〉、Ⅱは〈心理学的研究〉、Ⅲは〈社会学的研究〉、Ⅳは〈教育学的研究〉との副題がつけられた。わたしは、〈人間科学Ⅰ〉の担当者でもあった。そして、〈人間関係学〉とは何かを自らの追究課題とするようになったのだ。

囲りの研究者たちに、〈人間関係学〉についての見解を聴取していったところ、満足のいく返答はなかった。〈人間関係学〉という学問がすでに存在しているとの見解は皆無だった。〈人間関係学〉など存在していないし、そもそも〈関係〉が学になり得るのかとの根源的疑義も発せられた。比較的多くの人の意見で、また無難と思えたものは、今はないがこれから学部での活動を通して創り出す学問だ、との見解だった。これはよくある問題先延ばしの議論だったようだ。

フレッシュな新入生を前に、「人間関係学部への入学おめでとう。これから4年間、人間関係について学ぶ皆さんに言っておきたいことがあります。人間関係学という学問は存在しません。」と言って講義に入るわたしは、まるで詐欺師ではないのか。学部での議論も低調となり、人間関係学はいつまでたっても輪郭さえ見えてこない。創設から2クール（大学は4年間を1クールとして動いている）が経過した段階で、もがきながら『私的人間関係学序説Ⅰ～Ⅳ』を4年間にわたって大学の研究論集に執筆したのだった。これは、あくまで序説の域を脱していないが。

今回、第8回総合人間学会シンポジウム『人間関係の新しい紡ぎ方—3.11を受けとめて』にコメン

テーターとして招かれたのを機に、長年考えてきた〈人間関係の学〉についての私見を開陳したいと思う。

人間関係原論

人間関係とはどのような概念なのだろうか。日本の霊長類研究者たちは、フィールドでの観察からニホンザルの個体間関係さらには社会関係を追究していった。誰が見ても明白な関係は母子関係だ。かつて、世界で最初に野生チンパンジーの餌づけに成功したイギリス人のJ・グドールは、「チンパンジーには母子関係以外の社会関係は存在しない。」と報告した。しかし、京大の伊谷純一郎とその門下生西田利貞・川中健二は詳細な個体間関係の追究から、チンパンジーが非母系（父系型）の社会構造をもつことを解明した。

ニホンザルの研究は、当初オス同士の強弱、順位関係に着目し、オトナオスの間に線形の順位が存在することを明かした。順位下位のオスは上位のオスの前では遠慮して振舞う（出会ったとき優位オスの尾は立っているが、劣位オスは尾を下げる）。順位の優劣を判断するのは簡単で、2個体の中間にピーナツを置くと、どちらかが100%手にする。取った方が優位、取れない方が劣位と判断できる。ニホンザルでは、個体間関係の総和と、群れ全体の動きから、社会構造が解明されていったのだ。

人間関係を考察する際のわたしの立場は、哺乳動物・霊長類の進化と系統関係を軸足とするものだ。サル（ニホンザル）の個体間関係の延長上に人間関係が位置づけられる。つまり、生物学を基盤として考えようとするものだ。そこでは人間関係の基本軸を二つ定めることができる。軸の一つは個体発生、もう一つは系統発生だ。生物学においては、19世紀後半のヘッケル以来、個体発生と系統発生（発生学）の関係が論じられてき

た。生物の進化においては、どちらも等しく重要なのだ。ここからは、二つの軸について考察を進めていきたい。

個体発生の軸（母子関係）

人間は霊長類の一種であり、哺乳動物に属する。したがって、個体発生は哺乳動物の様式を受け継いでいる。受精卵はメスの子宮に着床し、一定期間の妊娠の後に新生児として娩出される。新生児は母乳によって育まれる。母子関係がどのような人間においても例外なく人間関係の出発点になる。

母子の絆の重要性は、心理学においても指摘されてきた。ボウルビーの〈愛着理論〉だ。ボウルビーは、親に遺棄された子供たちの精神発達を研究していた。そしてある論文と出会い、〈愛着理論〉を形成することになる。彼が出会ったのはハーロー夫妻によるアカゲザルの隔離実験の論文だった。ハーロー夫妻の実験は多岐にわたるが、有名なものの一つに、針金人形とぬいぐるみ人形の代理母と乳児の関係を追究したものがある。アカゲザルの隔離乳児はミルクを供給してくれる針金代理母よりもぬいぐるみ代理母に愛着を示す。ボウルビーは、その論文からアタッチメント（スキンシップ）の重要性を認識し、理論化したのだった。

母子のスキンシップの重要性が、人間関係の原点を形成し、そこから関係のネットワークが拡大していく。父子関係が加わり、兄弟姉妹関係が加わり、親族関係に広がり、遊び仲間の関係から友人関係が形成される。人間関係は複雑化の一途をたどるが、あくまで原点は母子関係なのだ。

ただし、アカゲザルの隔離実験が象徴的に示すように、愛着は代理母との間にも形成されることから、母子関係の条件は必ずしも血縁に限られてはいないだろう。大事なものはスキンシップだ。

系統発生の軸（性関係）

生物の進化は、単細胞から多細胞へと複雑化をなしとげた。多細胞生物の登場は、地球生命圏において、画期的だった。二つの性が確定したのだ。卵子と精子が受精することで次世代が形成される。子は親の完全コピーではない。ここから生物の多様性が現出することになる。

多細胞生物の活動は、個体維持と種族維持に分けて理解することができる。種族維持のためには性関係が必要となる。霊長類では、他の哺乳類にくらべ、成長期間が長い。性成熟までの期間を目安にすると、ニホンザルでは4～5年、チンパンジー・ボノボでは9～11年、ヒトでは11～13年くらいだ。性成熟に達したからといってすぐに社会的オトナとみなされるわけではない。メスの場合、子供を産むことでオトナ社会に参入するが、オスの場合、さらに複雑な個体間関係を処理することでオトナへのステップをきざんでいくのだ。

生物学的視点からすれば、長い成長期間はすべて種族維持のための準備期間と断定することもできる。このような見方は、新たに登場した社会生物学的視座と呼ぶことができる。社会生物学の議論は、いかに多くの子孫を残すかという点に集約される。そこでは、コストとベネフィットという変数を入れた繁殖戦略という概念が使用される。

社会生物学は、昆虫の個体間関係や性行動の分析で大成功をおさめた。哺乳動物の行動分析へもある程度運用できるかもしれない。しかし、霊長類の行動の一部、たとえば子殺し行動の分析には応用できたものの、全体的にみると、あまり成功しているようには思えない。

ここで強調しておきたいのは、社会生物学的文脈に乗るかどうかは別にして、生物学的視点が重要であるとの指摘だ。わたしは、人間関係を考えるとき、

生物学的立場から、二つの基本軸を提唱した。そこで、3.11 以後の人間関係で注目すべき問題を考察することにする。

3.11 以後

3.11 を検討する方法は、以前と以後で何が変化したのかを追究することだろう。被災地においてはこの変化は明白だ。変化を元の状態に戻すのは復旧であり、新たな展開も含めて未来の町づくりを目指すのが復興だろう。3.11 以後の困難は、ツナミ被災地での復旧にとまどいがあり、住民の総意に基づく復興のヴィジョンが見えない点にある。さらに、事態を複雑にしているのは、原発事故被災地とツナミ被災地が重なっている点だ。原発被災地には復旧も復興もない。このことを政府はひたすら隠し続けている。チェルノブイリで明らかなように、35km 圏内は 100 年のオーダーで人は住めないのだ。

被災地の復興は大問題ではあるが本稿では、被災地以外で見られる変化について述べてみたい。都会において結婚に走る女性が増加しているとの報道があった。異常事態に遭遇したとき、人は恐怖や不安にさいなまれる。独身生活を謳歌していても、あくまで平時の生活様式のなかでだ。非常時に際して、人はどう振舞うのか。文明の虚飾をはぎとったとき、人は原初的感覚をよみがえらす。非常時に自立は通用しない。不安なとき、人は誰かに頼りたくなる。心理的な説明を多くの人が納得するだろう。

しかし、さらに根源的な解釈はできないのだろうか。例としてふさわしいのかどうかには問題はあると思うが、アメリカ産婦人科学会誌で発表された論文を検討してみよう。1976 年の論文だったと記憶しているが、手元にコピーがないので不正確だ。内容はレイプ被害女性の有意に高い妊娠率についてだ。結論として突発性排卵が招いたものとみなされる。

突発性排卵が危機的状況、あるいは恐怖・不安な心理と関連するのではないか、というものだった。

世間の噂で流布しているものに、かつてニューヨークで大停電が起きたとき、翌年の出生率が増加したというのがある。文明が作動しなくなったとき、人は寄り添って時を過ごすことになる。

2012 年の出生率は 2011 年より増加している。ここには危機を体感したときの人間の動物的反応が読みとれるのではないか。新たな人間関係の紡ぎ方と見るか、古い人間関係のよみがえりか、わたしには後者のように見える。

3.11 とは、人間の文明の問題ととらえることもできる。電力エネルギーに依存する生活に慣れ切ってしまった人間に、一瞬立ち止まって反省する時間を与えてくれたのかもしれない。すべてを金に換算してしまう近代の人間関係への反省でもあると思う。ネット社会の人間関係が今後どう展開するか、まだ不明な点が多いけれど、アタッチメントのない人間関係に持続性はないだろう。

わたしには、新しい人間関係の紡ぎ方と見るよりも、危機にひんしたときは原初的關係の方が必要なのだ、と見えてしまう。古い人間関係（家父長制度や伝統的家族制度を意味するものではない）の価値を見直し、そのうえで、ネット社会での人間関係の新しい紡ぎ方を模索してはどうだろうか。これが目下のわたしの問題意識であり、コメントとさせていただきたい。

渡邊 毅（梶山女学園大学名誉教授）

〈自己家畜化〉の論理から人間関係のあり方を問うⅡ

—言語の視点の位置づけを廻って—

Human Relations, "Self-Domestication" and the Power of Words

穴見 慎一

ANAMI, Shinichi

はじめに

本稿の目的は、類似のタイトルで『総合人間学』（第8号）に寄稿した論文（穴見 2014）において、与えられたテーマと紙幅の関係上語りえなかった議論の背景について、少しでも自由に記述することにある。その意味において、本小論は、先の拙稿と合わせて読んでいただければ幸いである。

筆者に与えられていたテーマは、上記のメインタイトルにもあるように、〈自己家畜化〉論の立場から人間関係のあり方を論じることであり、さらに、自然と人間の関係性の視点から人間と人間の関係のあり方を論じることであった。また、そうした議論の前提として、第8回研究大会のシンポジウム「人間関係の新しい紡ぎ方—3.11を受けとめて」の議論を踏まえる必要があったことは言うまでもないことである。

先の寄稿論文は、そうした要請に最大限応えようとした試みである。だが、その一方で、触れることができなかった論点の中には重要なものもある。その一つが、そもそも、〈自己家畜化〉論は、自然と人間の関係性を、道具（「モノ」）を介して理解する人間進化論であり、人間関係のあり方を直接示唆するものではない、という点である。無論、それは、〈自己家畜化〉の論理から人間関係のあり方についての議論を引き出すことができないという意味では

ない。しかし、そこには、決して小さくない隔たりがあり、その距離を超えて十分に論じる為には、両者を媒介する新たな視点と議論が要請される、ということである。

また、同様の問題は、論文における問いの立て方にも当てはまるだろう。先の拙稿（穴見 2014）において、筆者は、3.11 以後の「絆」の強調傾向に異議を唱える議論（右傾化、同質化傾向への危惧など）に対し、その指摘の重要性を認めつつも、十分な検討を行わなかった。そして、むしろ「絆」強調の背後にある「物象化」という現代社会の根本問題に焦点化する問いを立て、議論を展開した⁽¹⁾。無論、それが誤りであった、と言うのではない。ただ、近年、急速に緊張の色あいを増す国際関係にも目を向ければ、現代日本における「絆」強調の背後にあるものを社会経済体制の問題に還元するだけでは不十分であり、むしろ、より直接的には、政治の問題として展開することが要請されてくる⁽²⁾。

そこで、この紙面を借りて上記の存念をはらし、人間関係のあり方の視座としての〈自己家畜化〉論の持つポテンシャルを改めて示したいと思う。そのためには、〈自己家畜化〉論を批判する視点が必要であろう。つまり、〈自己家畜化〉論には、「言語」の独自性の視点、すなわち、言語的コミュニケーションの持つ独自の人間学的視点が弱い、という批判

である。それは、〈自己家畜化〉の論理から人間関係のあり方を考える上で、決定的な意味を持つ。なぜならば、言語は、感情を表現し、道徳を成立させ、社会秩序を形成する上で、不可欠だからである。その意味で、〈自己家畜化〉論には、人間独自のより高度な共同性の発現形態である「制度」の視点から社会を把握する必要への認識が稀薄であり、そのことが、政治体制（人間の自由を廻る問題）に関する議論への接続の可能性を著しく低下させているのである。したがって、この批判への応答を抜きにして、人間関係のあり方についての十分な考察は言うまでもなく、総合人間学としての〈自己家畜化〉論のさらなる展開も不可能であるように思われる。それ故、本小論では、小原秀雄氏への敬意をこめて、敢えて、〈自己家畜化〉論を批判する試みを展開しようと思う。

1 〈自己家畜化〉論における言語の位置づけを廻って

(1)「道具」としての言語

動物学者小原秀雄氏の〈自己家畜化〉論は、人間の進化の特殊性を把握する優れた議論である。その最大の特徴の一つは、道具とその派生物（「モノ」）を人間進化の主要な淘汰圧として位置づけ、そこから、人間進化における「ヒト化」とは区別される「人間化」の過程を導いたことである。すなわち、それは、自然的存在であり、かつ、社会的存在でもある「人間（ヒト）」という表記に象徴されるように、その複層的な存在様式を示すことで、進化における人間と生物との連続性と不連続性を見ごとに接続させた。

一方、こうした人間進化の特殊性を把握する点において、言語への注目もまた、極めて重要な視点で

ある。なぜならば、仮に、動物にも社会や文化の存在を認めることができたにしても、言語の存在だけは決して動物には認められるものではないからである。だが、それほど重要な人間理解の視点であるにもかかわらず、小原氏の〈自己家畜化〉論における言語への直接的な言及は驚くほど少ない。その要因の一端は、小原氏が言語を道具に還元した仕方で議論を展開している点に認められるが、まずは、小原氏が、〈自己家畜化〉論との関係において、言語をどのように論じているかを見ていこうと思う。

〈自己家畜化〉論を展開した数ある著作の中で、正面を切って言語を論じた個所は、1985年に出版された『人〔ヒト〕に成る』の「第六話 人間化と精神世界の誕生」における「3 言語と精神世界の獲得」においてである。ここで小原氏は、人間にのみ言語が生まれた理由を精神世界の成立と結びつけた議論として展開している。例えば、約6万年前の遺跡として有名なイラクのシャニダール洞窟では、死者の埋葬が行われていた事実が確認されているが、そこに見出される精神世界は、抽象の世界、観念の世界であり、この抽象世界を伝承する特別の「道具」が言語であった、と小原氏は考えている（小原1985：144-145）。これによれば、人間の言語獲得の第一歩は、人間が動物のコミュニケーションのしくみからもう少し進んで、道具を使うようになったときに始まった、とされる。なぜならば、道具は初歩的なものであっても、何らかの目的と結びついており、その意味で、道具のもつ意味には何らかの抽象性、目的性が認められ、ある具体的な状況下で道具のもたらす意味の機能が生まれるからである。例えば、狩りの道具はすぐさま獲物を連想させるが、それは、その道具そのものが、何かを生み出すものを含んでいるという意味で、言語（コミュニケーショ

ンの道具)と共通の部分をかなりもっている、と小原氏は指摘する(同:147)。

また、言語の起源とつながるもう一つの重要な視点として、小原氏は、人間集団における伝達を必要とする個体間の関係についても言及している(同:149-151)。これは、言語が伝達内容の複雑化による抽象性に対応したものとして生じたのみならず、人間集団のサイズが大規模化することによる情報伝達上の必要から生じたとするものであり、そこに、人間のコミュニケーションが単なる情報伝達を超えて、社会的な結びつきになったとする視点を小原氏が見出している点は大変興味深い。(なぜならば、この指摘は、後述するように、言語が道具に決して還元されない側面をもつことの重要性を指摘する本小論の主張に深く関わるものだからである。)それはまた、言語による個体間相互の伝達が、動物の種の視点からすれば、種の個体間の結びつきの構造と対応している種の内部構造である、という指摘であり、かつて今西錦司氏が「種社会」と表現したものである。そこで、小原氏は、人間の社会が、内部にヒトの種社会と言われる構造をもちながら、社会化された自然を存在の場として生み出されたものとし、その視点から、動物の社会がどのようにして人間社会になったのかを改めて問うのである。

(2)〈自己家畜化〉論は社会をどう視るのか

〈自己家畜化〉論では、社会とは、一方で、道具とその派生物によって改変された生態系(人工生態系)を意味し、他方で、近縁種の類人猿由来の前家族的な集団を単位とし、それにグループハンターとしてのニッチに由来する個体間の共同関係が加わった集団の発展したものとして規定される⁽³⁾。これらはいずれも、社会の進化を生態学的視点から解き明

かす点において大変優れた論理展開であると言える。その効力は、例えば、前者の議論では、〈自己家畜化〉論が、いわば「第二の自然」としての社会(人工生態系)を人間と自然との関係性の中に見事に位置付けた点に現れている。

また、後者の議論では、人間社会の起源には、二つの面が見られると小原氏は指摘する。その第一は、動物の群れから人間の家族に至る進化の筋道であり、そして第二は、この家族関係のあり方をも規定する種のあり方である。しかも、そこには、生産関係の起源が含まれている、とする(同:155)。第一の指摘は、一般に霊長類学者が強調するように、遺伝的な近縁関係の視点におけるサルから人間への進化の連続性の指摘であるが、第二の指摘は、生態学的な視点においてニッチを同じくするリカオンなどの種社会から人間の社会へと引き継がれる集団の基本構造の存在を指摘するものである。重要なのは、その集団構造(種社会)にこそ、今の社会経済体制につながる生産関係の起源があり、そこに動物と人間の不連続性を接続する契機を小原氏が見出していることである。

確かにこの視点は、ヒトの種社会が人間(ヒト)の社会へと発展する筋道を、その契機とともに明示する説明である点において、大変有効である。しかしながら、どんなに近縁であっても、類人猿の前家族的な集団が自然発生的に人間の家族になったわけではないし、どんなにニッチが酷似しようともグループハンターの種社会の状態から人間の社会は生まれようがない。すなわち、そこに横たわる不連続的なものを接続し、動物から人間への飛躍を可能にしたものの存在が問われねばならない。それこそが、言語であろう。言語の出現こそが、動物の前家族的な集団を人間の家族に変え、動物の前社会的な集団

を人間の社会へと変えた主要な一因であろう。

例えば、いわゆるインセストタブー（近親交配の禁止）に相当する現象は、人間以外の動物でも広く確認されている。しかし、人間社会が動物のそれと質的に異なるのは、インセストタブーが社会制度として成立している点であり、それが制度である以上、言語の出現を待たなければならなかった点にある。なぜならば、親族の呼称が成立して初めて、血縁関係における集団の区別が可能になるわけで、この区別の認識こそが制度的なタブーの認識を可能にするからである（今西・吉本 1978 : 147-148）。

また、ヒトの種社会に既に人間社会の生産関係の起源を認めるのは進化論的な視点からの社会理解において重要ではあるが、逆に、生産関係のみへの過度の注目、かつてのマルクス主義者のような労働一元論的な社会理解への陥穽の危険を冒すことにもつながるだろう。なぜならば、小原氏の説明はもっぱら生態学的視点からの発展形に止まるものであり、ヒトの種社会における生産関係が人間（ヒト）の社会の経済体制に成るということには、そこに制度化のプロセスを認める必要が生じるからである。すなわち、そこには、労働の視点のみならず、制度成立の基盤としての言語的コミュニケーションの視点が要請されるからである。

一般に、制度とは、既存の社会における所与のものとして現象する。ただし、所与とは必ずしも永久不変を意味するものではない。特に、制度が社会的なものである以上、それを変えることは可能である。だからこそそこに、関係する人々の間での合意が要請されるのであり、そのため、言語的コミュニケーションが重要な役割を果たすのである。確かに、言語を道具に還元する小原氏の議論にも、両者の共通項として「何かを生み出すものを含んでいる」こと

が指摘されており、その意味で、道具によるコミュニケーションの可能性は否定されない。しかしながら、それは言語が単なる情報伝達的手段という道具的側面を超えて、「自己表出」という独自の行為

（行為目的）として成立することを意味するわけではない⁽⁴⁾。ここに、言語が道具に還元されない、否、むしろ、還元されてはならない理由の一つがある。

(3) 社会における言葉の力—言語的コミュニケーションの人間学的考察

哲学者の尾関周二氏は、その主著『言語的コミュニケーションと労働の弁証法』の中で、人間理解における労働の視点の意義を強調しつつも、それには還元されない言語的コミュニケーションの視点独自の意義があることを指摘している。それは、労働という人間活動が、基本的には人間が自然に働きかける「主体—客体」関係であるのに対して、言語的コミュニケーションは、人間同士の相互関係である

「主体—主体」関係を基本とするからである。これは何も、労働における人間と自然の本来の関係性が、人間からの一方的で、身勝手な自然への働きかけである、とするものではない。なぜなら、そのような自然への不遜な態度こそが、今日の環境破壊の元凶を成すものであり、むしろ尾関氏はそれを批判する立場から、人間と自然とのコミュニケーションの可能性を指摘しているからだ。ただ、その場合のコミュニケーションとは、言語的コミュニケーションとは質的に異なるものであり、後者を人間の「より高い共同性を実現する可能性」として位置づける（尾関 2002 : 61）。これもまた、労働における共同性の可能性を決して否定するものではないが、言語的コミュニケーションの場合、その対象が主体である以上、その活動は相互確証を基本とするもの

であり、自己確証を基本とする労働の場合とは次元が異なるのである。

それは、人間社会における道具とは異なる言語独自の意味次元の成立である。これに関し、哲学者の松永澄夫氏は「言葉の力」を論じる中で、以下のような議論を展開する。例えば、私の両手が荷物でふさがっている時、「扉を開けて」と叫ぶ。すると扉が開き、私は部屋に入ることができる。それが「言葉の力」である。但し、私の言葉が力をもつのは、私の言葉を聞いて行動してくれる人が居るからである。すなわち、言語的コミュニケーションにおいて言葉が力をもつのは、言葉を発する私とその言葉を聞く相手との関係（「主体—主体」関係）において、その限りである。仮に、その扉に音声センサーが取り付けられていて、「開けて」と言えば、扉が自動で開くようにすることは可能である。しかし、「閉めて」と言って、扉が開くように設定することも可能である。つまり、そこに意味次元の成立は認められないのだ。すなわち、「言葉の力」とは意味の力によるものであり、一端口から発せられた言葉は、もうその時点で力をもってしまい、そのようなものである。それ故また、言葉話すことは、或る責任をも負う、その結果を引き受けるということである（松永 2005）。

これに対し、道具は、作って置いてあるだけでは力をもたない。人間がそれを使い、対象に働きかけて初めて力をもつのだ。確かに、小原氏の議論では、初歩的な道具であっても、何らかの目的と結びついており、その意味で、ある具体的な状況下で道具のもたらす意味の機能が生まれることが指摘されていたが、それは「主体—客体」関係を基本とする道具の二次的な効果に過ぎず、「主体—主体」関係を基本とする言語の特性が、決して道具に還元されない

一面をもつことは銘記されなければならない。その理由は、言語が何かを伝えるための手段として利用されるだけでなく、「自己表出」という目的そのものである点にある。それ故、言語的コミュニケーションにおいては、その対象が主体である以上、自らの「自己表出」に対して、対象からどのような「自己表出」がなされるのかが最大の関心事であり、したがって、この人間活動においては、自らの発する言語への深い関心とともに、対象である人間への深い関心が伴うのである。だが、裏を返せばこのことは、偽りの「自己表出」により、対象を欺き、また、対象から欺かれる可能性があることを示している。そこには、岡目八目的な複雑極まりない心理戦の展開が予想されるのだが、人間にそのような能力（言語）が必要となった背景には、それだけ人間の社会に複雑極まりない関係性が生じていたことを示唆するものであると考えられる⁶⁾。すなわち、人間の社会は、間違いなく、ヒトとしての「生態的基礎」の上に成立したものではあるが、単なるその延長としてではなく、より高次な社会として成立しているものであり、その理解の鍵を握る要素の一つが言語なのである⁶⁾。それ故、一方で、人間学的考察における労働と道具の意義を注視しつつも、他方で、言語的コミュニケーションと言語の独自の意義を決して見失ってはならないのである。

2 人間関係のあり方の視座を〈自己家畜化〉論に探る

(1)「〈個〉であること＝〈種〉であること」—主体性と共同性の「生態的基礎」

繰り返すが、小原氏の〈自己家畜化〉論の最大の特徴の一つは、道具とその派生物（「モノ」）を人間進化の主要な淘汰圧として位置づけ、そこから、人

間進化における「ヒト化」とは区別される「人間化」の過程を導き、自然的存在であり、かつ、社会的存在でもある「人間（ヒト）」という複層的な存在様式を示すことで、進化における人間と生物との連続性と不連続性を見ごとに接続させた点にある。すなわち、「人間（ヒト）」とは、社会的・文化的存在としての人間が生物としてのヒトを内包していることを端的に示したものであり、人間の特質は、生物学的性質が社会的文化的な条件に規定されて具体化し、発現している点にあるとするものである。つまり、生物としてのヒトが、社会的文化的に変容して人間となっているのであり、人間においては社会的文化的法則性も生物的法則性から分離しては存在し得ないところに独自性がある（小原 2000：15）、とするものである。

この人間像に従えば、個人の行動形成は、社会的文化条件のもとに生物学的なヒトとしての形質が成立することであり、それが個として人間が人間になるということである。日常的な食生活や性生活、家族生活などにおいても、そのすべては基本的には生物学的な行動の型の社会的文化的な支配のもとでの変容であり、単なるヒトという種としてそれを持つのではなくて、それがどんな形にせよ社会的文化的条件のもとに存在様式がつくられるのである（小原 2000：15-17）。したがって、生物学的側面と社会的文化的側面の相互作用がなくなれば、個としての人間もヒトという種も成立し得ないのであり、人間（ヒト）とは、〈個〉であることが〈種〉の特徴をなし、〈種〉であることが〈個〉であることを意味する存在なのである。ここで重要なのは、個体と種社会の関係が各々の特性を相互に規定し合っている点である。すなわち、個体は種社会の一部にしか過ぎないが、その特性を一方的に規定されているわけではな

く、逆に、それが全体である種社会をも特徴づけているのである。

〈自己家畜化〉論から導かれるこうした人間理解は、人間関係のあり方を考える上で、極めて重要なことを示唆しているように思われる。なぜならば、一般に、個人を特徴づける自由な主体性の発揮と社会（共同体）を特徴づける共同性の発揮は、しばしば、相反するものとして語られてきたからだ。例えば、1980年代以降、主に英米圏に現れたコミュニタリアニズム（共同体主義）は、個人に対する共同体の存在論的優位を主張した。それは、個人の権利に基礎を置く現代の自由主義やリバタリアニズム

（自由至上主義）に対する批判であり、これにより、社会原理として個人の自由を重視するリバタリアン（自由至上主義者）と、それに対し、地域の共同を重視するコミュニタリアン（共同体主義者）の主張が真っ向から対立してきた。その主要な論点の一つは、人間にとって自由な主体性の発揮がより重要なのか、それとも、自由を制限する共同性の発揮か、を争うものであったと言える。

しかしながら、〈自己家畜化〉論の示唆する人間の主体性と共同性の関係は、必ずしも二項対立的なものではない。それは一方で、共同性こそが、人間関係のあり方を基礎づけるものであり、人間社会の基盤を成すものであるということだ。また、他方で、〈個〉としての人間の主体性の発揮は、〈種〉としてのヒトの共同性の上に成り立つものであり、この共同性なくしては、人間としての〈個〉も、主体性の発揮もあり得ないとされる、人間関係のあり方の基本構造が進化論的に「生態的基礎」の上に形成されてきた、ということである。すなわち、人間の主体性とは共同性を基盤に持つ「共同的主体性」であり、共同性と無関係に成立するものではないし、共

同性もまた、個々人の主体的参加を基盤として成立する「主体的共同性」であり、主体性を無視して成り立つものではないのである⁷⁾。そして、その基盤が大きく揺らいでいるところに、現代の日本における「絆」強調の背景が見え隠れしているのである。

(2) 現代日本の「絆」の強調を再考する

さて、先の寄稿論文（穴見 2014）でも示した通り、東日本大震災を一つの契機として、家族との絆やつながり、また近所の人たちとの付き合いを大切にしたいという気持ちが多くの人々において以前より強くなった、という事実は明らかである。また、他人の役に立つことを望み、経済的な豊かさよりも心の豊かさを望む声も以前より強くなったようである。災害時のみならず、平時での助け合い精神は日本人の美德であり、あの大震災から三年余り経った今でも、しばしば、「絆」の語はマスメディアを賑わせている。無論、そこには、大震災からの復興が長期に及ぶこと、そして今後の継続的な支援を国民に取り付けるためにも大震災の記憶を風化させてはならない、との認識がある。

福島第一原子力発電所の事故の影響もあって、この三年間は国の原発政策を廻って日本が揺れに揺れた時期であったが、依然として、この事故の収束の目途は立たず、汚染水処理の問題も拡大していく中、この問題の風化を避けるためにも、大震災の記憶の風化防止は重要なことであろう。その意味でも、確かに、東日本大震災からの復興は、国民的課題であることは間違いない。ただ、この問題がどれほど大きく、どれほど重要であっても、現代日本の問題はこれに尽きない。例えば、日本は、過去の戦争をめぐる歴史認識の問題で揺れに揺れている。旧日本軍の従軍慰安婦問題、強制連行と強制労働への戦後賠

償の問題、首相の靖国神社参拝の問題、竹島や尖閣諸島をめぐる領有権問題、自衛隊の集団的自衛権行使の問題、そして、憲法改正の問題などである。これら一連の問題群は、第二次世界大戦の反省に立ち、世界で唯一の平和憲法を掲げ再出発した日本のこれまでの平和への努力を無に帰し、再び、国民を戦争の惨禍へと巻き込んでいく危険性を十分に孕むものである。それは、世界の人々にとって、日本が第二次世界大戦以前の状況に後戻りする現象に等しいのである⁸⁾。

このようなきな臭い状況を一方で見据えた場合、他方で、今の日本における復興支援の象徴としての「絆」の強調は、果たして、助け合いの精神等という、日本人の美德としてのみ野放図に称賛されるべきものなのであろうか。否、おそらくそうではあるまい。東日本大震災以降、福島第一原子力発電所の事故の問題もあって、多くの識者が異口同音に、日本は変わらなければならない、と述べた。これに関し、作家の辺見庸氏も、3.11以降この国（日本）の在り様は変わらねばならない、という。ただし、それには、どの様に、という疑問が常に付きまとう必要を辺見氏は強調する。なぜなら、そこには、
「なりたちゆかなくなった経済状況ともからめて、3.11以降、しがない個々人の生活より国家や国防、地域共同体の利益を優先するのが当然という流れが自然にできてきている」ことへの危機意識があるからだ（辺見 2012：30）。そして、その中で、「個人」は「国民」へ、「私」は「われわれ」へと、いつの間にか統合され、「変わらなければならない」という言説は、見えない強制力、統制力となって、個を窮屈に、不自由にさせているのである。より重要なのは、それが必ずしも国家やその権力によってではなく、「われわれ」が無意識に「私」を統制してい

るという側面がある点に辺見氏が注目していることである。それを辺見氏は、上からの統制ではなく、「下からの統制と服従」と呼ぶ（同上）。

確かに、大震災直後の日本には異様なほどの自粛ムードがあった。辺見氏も指摘しているように、TVプログラムからは、あまたあるお笑い番組が姿を消し、CMと言え、まるで国民を洗脳するかのよう
にACジャパン（公共広告機構）からの説教くさいメッセージが反復放映されていた。また、どこからともなく、その年の花見にも自粛を促すような言説が流布し、筆者自身、大変息苦しい思いをしたことが思い返される。「強制されてもいないのに、自由な言説を自己抑制し、課されてもいないのにみづから謹慎してしまう」。それは、「おのずからのハーモニアスなファシズム世界」である、と辺見氏は指摘する。こうした言語管理世界では、外圧よりも内圧が強く、「言論を弾圧する許しがたい敵は、鶴のような集合意識を構成しているわたしたちひとりひとりの内面に棲んでいる」、と辺見氏は言う（同：142）。そして、絆とか国難とか、元気、勇気、やさしさなどの安心して複製できる言葉にのみに人々が飛びつく社会は、「言葉が空洞化した社会」であり、われわれは言葉に真に切実な関心をもっていないのではないか、それはまた、人間そのものへの関心の薄らぎを示すものではないか、と問いかける（同：159-160）。

大震災に伴う日本人の（右傾化傾向の）心理機制へのこうした辺見氏の分析は、かつて、ナチス・ドイツにおけるファシズム誕生の原因（「ファシズムの心理」）を探った名著、E.フロムの『自由からの逃走』を想起させる⁹⁾。そこで、フロムは、自由を享受していたワイマール共和国の人々が、その自由
に由来する孤独を不安に思い、それに耐えかねて逃

げ出す様を三つの心理機制として描き出した。第一は、権威を内面化することにより、それと同一化すること。第二は、不安の原因を破壊することによって、安心を得ること。第三は、機械的画一性への逃避である。これらは、いずれも自由を抑圧し、自己抑制し、権力に服従する仕方、自由という不安から逃避するやり方である（フロム 1965）。この見解に倣えば、「絆」の強調は、第一に、その用語を用いた首相をはじめ、各界の著名人の権威を内面化し、第二に、自由の自己規制により不安の原因を破壊し、そして第三に、自己表出を既製品の言葉で済ませる機械的画一性に浸る点で、「自由からの逃走」の現代日本版の一つだという理解も可能である。

(3) 「絆」強調の心理機制—「自由からの逃走」 か、「共同的主体性」回復の要求か

自由であることは、民主的な社会の根本原理である。今日、自由でない社会を理想とすることなど思いもよらない。それでも、その自由を自ら廃棄するほどの不安とは、一体何なのであろうか。仮に、自由に由来する孤独という不安の存在を認めるとしても、何故、人はそれに耐えられないのか。フロムによれば、その原因の重要な要素の一つは、「人間は他人となんらかの協同なしには生きることができない」からとする（同：27）。これは、人間関係のあり方の基盤に共同性がある、という本稿の主張にも通ずるものである。そして、孤独を恐れ「帰属」を求める激しい要求のもう一つの要素として、「主観的な自己意識の事実、あるいは自己を自然や他人とはちがった個体として意識する思考能力」を挙げる（同：28）。これもまた、意識的存在である人間独自の関係性のあり方の基盤として、主体性の発揮が重要な意味を持つことを示唆するもので、本稿の主

張に通じている。

だが、これらのことは、裏を返せば、共同性と主体性の発揮が担保された人間関係さえ構築できれば、人々は孤独を感じることはないし、不安を抱くこともなければ、その不安から逃れる必要もないということである。実際、フロムは、孤独の不安から逃れる道が二つあることを示した。その一つは、これまで述べてきたように、「自由や個人的自我の統一性を破壊するような絆によって一種の安定を求める」こと（「自由からの逃走」）。もう一つは、「愛や生産的な仕事の自発性のなかで外界と結ばれる」ことである（同：29）⁽¹⁰⁾。しかしながら、現実には、前者の仕方での社会適応が圧倒的に多く、後者の仕方での対応は少数派である。それは一体どうしてなのか。

この場合注目されるのは、フロムの「社会的性格」の議論である。それは、「集団の大部分の成員の性格構造に共通する面」であり、その意味で、「個人のもっている特性のうちから、あるものを抜き出したもので、一つの集団の大部分の成員がもっている性格構造の本質的な中核であり、その集団に共同の基本的経験と生活様式の結果発達したものである」

（同：306）。それ故、「ある一定の社会状態において、人間のエネルギーが一つの生産的な力として、どのように形成され作用するかを理解しようと思う」ならば、社会的性格に注目することが有益だと言える。すなわち、社会的性格とは、「社会過程を理解するための鍵となる概念」なのである（同：306-307）。

フロムは、現代の資本主義社会に広くみられる社会的性格を「市場的構え」と呼ぶ。それは、「人が自己自身を如何にうまく市場へ売り出すか、どうしたら自分のパースナリティをうまく受けさせること

ができるか、自分は如何にみごとに『包装されて』いるか、自分は『快活』であるか、『健全』であるか、『攻撃的』であるか、『頼もしい』か、『野心的』であるか、更にどのような家族的背景をもち、どのクラブに属し、伝手になる人々をしっているかどうか」等といった点を強調するものである（フロム 1955：90-91）。こうした性格特性は、資本主義経済における労働市場の中で、労働者が自らの労働力を優良な交換価値を持つ商品として売らざるを得ない状況にあることからの必然的帰結ともいえる。そこには当然、激しい競争が生まれる。そして、今日の勝者も、明日の敗者となるだろう。そのような決して気の休まることのない競争社会では、大部分の労働者にとって、「愛や生産的な仕事の自発性のなかで外界と結ばれる」ことは極々稀なことなのである。したがって、多くの人々は、決して満たされることのない共同性に基づく主体性発揮の渴望から孤独の不安が生じ、その不安から逃れたいあまり、「自由からの逃走」へと駆り立てられるのである。

フロムの回答をこのように理解する鍵は、おそらく、人間関係のあり方を規定する人間（ヒト）の「生態的基礎」にあると考えられる。本節第一項で示したように、〈自己家畜化〉論に依拠すれば、人間（ヒト）は「〈個〉であることが〈種〉であり、〈種〉であることが〈個〉である」存在であった。そして、この存在様式が、人間の主体性と共同性の起源ともいえる「生態的基礎」を成しているのである。したがって、繰り返すが、人間の主体性とは共同性を基盤に持つ「共同的主体性」であり、共同性と無関係に成立するものではないし、共同性もまた、個々人の主体的参加を基盤として成立する「主体的共同性」であり、主体性を無視して成り立つものではないのである。そして、〈自己家畜化〉論が示す

このような人間関係のあり方の視座からすれば、今日の「絆」の強調は、むしろ「市場的構え」を要請する物象化された社会への抵抗であり、人間（ヒト）としての本来的なあり方を回復するための積極的な自己表出として理解されるのである。

しかしながら、逆を言えば、〈自己家畜化〉の論理から、こうした現代日本における「絆」強調の心理機制への理解が直ちに導かれるわけではない。なぜならば、これまでの論理展開が示しているように、両者の間をフロムの社会心理学の議論が媒介してこそ、その心理機制が初めて理解されるのであり、同時に、人間関係のあり方の視座としての〈自己家畜化〉論の意義も先鋭化されるからである。それは、直接的には、拙稿におけるフロムの議論の重要性を示すものであるが、間接的には、この一連の論理展開を引き出し、可能にする点において、人間学的考察における言語の独自性の視点への注目が重要な役回りを果たしたことを示唆している。なぜならば、本節第二項において、筆者に現代日本における「絆」の強調傾向への再考を促したのは辺見庸氏の議論であり、その問題意識の核心には、人々の「人間への無関心＝言語への無関心」に対する危機意識があったからである。それは、物象化された社会を批判する立場から人間関係のあり方の考察を試みる拙稿の問題意識に通底している。その意味で、言葉の力（言語的コミュニケーション）への注目こそが本小論の議論を可能にするのであり、また、そのことで、社会経済体制の文脈のみならず、政治的な課題（人間の自由を廻る問題）をも視野に入れた人間関係のあり方に関する、より総合的な考察への展開の可能性が開かれるのである。

おわりに—現代日本の「絆」の称揚が教えるもの

これまで見てきたように、現代日本の「社会的性格」と人間社会の「生態的基礎」との間には大きなズレがある。後者は、物象化された人間社会に「共同的主体性」と「主体的共同性」の発揮に裏づけられた人間関係のあり方の回復を絶えず要請し続ける。そのためにも、人間相互の信頼関係の回復は必須の前提となるだろう。しかし、フロムが指摘した「市場的構え」において、他者を信頼することは極めて難しいことである。なぜなら、現代日本では、自分自身が他人からどのように見られ、評価されるか、が問題関心の中心にあり、人々は疑心暗鬼の陥穽にあるからである。それは一見、人々の他人への関心が強いようにも思えるが、しかし、それは、自己への関心の媒介項という手段としてでしかなく、そこでの他人は関心の目的には成りえていない。すなわち、そこでは、自己への異常なほどの関心の高まりに反して、他人への関心は希薄化しており、他人がどのような人格であるかについては無関心なのだ。

これは、辺見氏が指摘する「人間への無関心」の現象の一つであり、同時に、人々が多様な人格に応じた他人を表現する言葉を失うという「言語への無関心」の一つの表れとして理解される。このような心理機制が働く状況では、己の全人格をかけて、率直な自己表出を行うことは、二重の意味において困難である。一つは、他人からの評価を恐れて。もう一つは、自分自身を表現する言葉を持ち合わせずに。したがって、こうした困難を乗り越え、自己表出の欲望を果たすためには、人々は、耳触りがよく、当たり障りのない、それでいて自らを代弁する既製品の言葉を、その語に潜むかもしれない暴力性に気づかずに、好んで用いることになるだろう。今日の日本での「絆」の称揚は、こうした背景を多分に持つ

可能性がある。

そこで、この「絆」の称揚が示しているのは、まずは、それが東日本大震災を契機として高潮した点では反動的なものではあるが、それは単に非合理的として切り捨てられるべきものでなく、むしろ「物象化」された社会への無意識の抵抗運動の側面があり、人間関係のあり方の再考を伴う、ラディカルな社会改革につながる可能性を有する点である。しかし、次に、「絆」の無批判な称揚は「下からの統制」「自己抑制」の心理機制を通じて人々を「自由からの逃走」へと駆り立て、日本の右傾化傾向を強める言葉の力を発揮するということ。そして最後に、こうした現代日本の暗部を白日の下に晒す契機となったのが、東日本大震災であった、という点である。このような状況を踏まえれば、確かに、日本は変わらなければならない。また、だからこそ、辺見氏が強調したように、「どの様に」という疑問詞が付いて回るのである。

この問いかけに答えるためには、少なくとも、次の二つの視点が要請される。その一つは、人間社会の「生態的基礎」の再認識であり、もう一つは、人間関係のあり方における「言葉の力」への理解である。その意味で、小原秀雄氏の〈自己家畜化〉論の果たすべき役割は大きい。ただし、そこには、決して道具には還元されない、言語の独自性の視点が位置付けられねばならない。

注

(1)「物象化」とは、K. マルクスの用語で、「人格と人格との関係性であるはずの人間関係が、諸物象の関係性として現象する」ことを指す。より具体的には、資本主義市場経済のなかで、自らの労働力を商品として売らざるを得なくなった労働者が、あたかも

も商品として扱われるようになってしまったことを指している。

(2) 文芸評論家の柄谷行人は『世界史の構造』（岩波書店、2010年）の「序文」において、近代の社会構成体を把握する上で、ネーション＝ステートと資本主義経済があたかも「ボロメオの環」の様に結合した、「資本＝ネーション＝国家」の視点が不可欠であることを主張する。これに従えば、資本制経済について考えることは同時にネーションやステートを考慮することが要請される。すなわち、「資本への対抗は同時にネーション＝ステートへの対抗でなければならない」のである（柄谷 2010: viii）。また、今年6月に開催された総合人間学会第9回研究大会シンポジウム「成長・競争社会と（居場所）」における北見秀司氏の報告では、資本主義的経済体制がもたらす問題群がその解決において政治の問題と不可分であることが強調された。これらの指摘は、現代日本における「物象化」の問題を注視する拙稿にとって大変示唆的である。

(3)「グループハンター」とは、集団（群れ）で狩りをする動物種のこと。オオカミはその一種であるが、小原氏がよく言及するのは、アフリカのサバンナに生息するリカオンという中型肉食獣である。また、「ニッチ」とは、生態学の用語で、その生物がどこに生息し、何を食べ、他の生物とどのような関係を結んでいるのかを意味する「生態的地位」のこと。

(4) ここで、筆者は、J. L. オースティンの「言語行為論（Speech Act Theory）」を念頭に置いている（坂本百大訳『言語と行為』大修館書店、1978年）。

(5) 社会における人間関係の複雑化の契機に関し、小原氏がそれを道具の改良に見出している点は興味深い。これは、道具の製作・使用が、「人間（ヒト）」

の行動様式の伝承に組み込まれており、したがって、新しい道具の製作過程やそれが行き渡る過程などは、人間同士が新しい人間関係を結ばない限り不可能である、と小原氏が考えているからである（小原 1985 : 134）。

(6)「生態的基礎」という用語の使用は、拙稿（穴見 2014）にて参照した木村光伸氏の論考（木村 2013）を意識したものである。

(7)人間の主体性と共同性を関係付ける議論の展開において、澤佳成氏の著作（澤 2010）は示唆に富むものである。また、同著作は、後述する E. フロムの議論の理解にも、大いに役立った。

(8)三浦永光氏の著作（三浦 2010）からは、韓国や中国との関係悪化の原因理解とその解決の糸口を得ることができる。

(9)辺見氏の分析は、「天皇制」という日本の特殊事情にも及んでいる。筆者はその指摘の重要性を認めつつも、議論の煩雑さを避けるため、本小論ではそれを取り上げなかった。ただ、資本主義の社会経済体制に由来する問題を主題化する本小論の文脈からすれば、この問題は、日本の昭和初期における「農本主義」の台頭との連関において非常に興味深いので、近いうちにまた別の機会を得て、改めて論究しようと思う。

(10)「外界」とは、理想や価値、共同感や帰属感を与える社会的な行動様式を意味するものと考えられる。

参考文献

穴見慎一（2014）「〈自己家畜化〉の論理から人間関係のあり方を問う—物象化と人間の主体性の問題を中心に」総合人間学会編『人間関係の新しい紡ぎ方—3.11を受けとめて（総合人間学 8）』学文

社

今西錦司・吉本隆明（1978）『ダーウィンを超越—今西進化論講義』朝日出版社

尾関周二（2002）『〔増補改訂版〕言語的コミュニケーションと労働の弁証法—現代社会と人間理解のために』大月書店

小原秀雄（1985）『人〔ヒト〕に成る』大月書店

小原秀雄（2000）『現代ホモ・サピエンスの変貌』朝日新聞社

木村光伸（2013）「人間らしさの生態的基礎—自己家畜化論の再検討のために」総合人間学会編『3.11を総合人間学から考える（総合人間学 7）』学文社

澤佳成（2010）『人間学・環境学からの解剖—人間はひとりで生きてゆけるのか』梓出版社

辺見庸（2012）『瓦礫の中から言葉を—わたしの〈死者〉へ』NHK出版新書

松永澄夫（2005）『言葉の力』東信堂

三浦永光（2010）『戦争と植民地支配を記憶する』明石書店

E. フロム（1955）谷口隆之助・早坂泰次朗訳『人間における自由』東京創元新社

E. フロム（1965）日高六郎訳『自由からの逃走』東京創元社

穴見慎一（立教女学院短期大学非常勤講師）

人間を問うことの現代的意味

Modern Significance of Inquiring into the Existence of Human Beings

片山 善博

KATAYAMA, Yoshihiro

1 「人間とは何か」という問い

「人間とは何か」という問いは、古くはソクラテスの「汝自身を知れ」が有名であるし、近代では、さまざまな自然法論者たちが大いに論じたところである。これは、カントや、ヘーゲル哲学の基本にある問いであるし、ハイデガーの「現存在」も、サルトルの「実存」も、ある意味、人間とは何かを問うたものである。現代哲学の「他者論」や「承認論」なども「人間とは何か」という問いと深く結び付いている。

このように「人間とは何か」という問いは、歴史貫通的に存在した問いであるともいえる。と同時に、それを問わざるをえないような社会的・歴史的な文脈が存在する。たとえば、ホップズやロック、ルソーたちは、ピューリタン革命期や名誉革命期のイギリス、フランス革命前夜のフランスの時代状況のなかで人間とは何かを問い、新しい社会構想と結び付けた。「人間とは何か」という問いは本質的に、社会的・歴史的な課題と結び付く。その問いの答えのなかに時代を診断しうるような、なんらかの目的や本質を想定することを含んでいるからである。人間とは、さまざまな仕方で貶められているが、本来「このようなものであるはずだ」というものを普遍的な基準として、彼らは自らの時代を診断し、その時代の課題に立ち向かっていったのである。たとえば、ルソーは『人間不平等起源論』の注でつぎのように、文明国の状況について述べている。

「社会と社会が生み出す奢侈から、学問、技術、商業、文学、さらに産業を花咲かせ、国家を富ませ、滅ぼすあの無益なものすべてが生まれる。

（中略）産業と技術が広がり花咲くにつれて、耕作者は軽蔑され、奢侈を維持するために必要な税を課せられ、一生を労働と飢えのあいだで送らざるをえなくなり、畑を捨てて、都市へもたらすべきパンを、都市へ探しに行くのである。」（ルソー／原好男訳 1991：294-295）

遅れた政治体制による支配と、商業社会の発展という文明化のもとで、一部の特権階級が大多数の民衆を支配し、富を集中させるという不平等は、正当化できないし、そうすべきではないとルソーは考えている。しかし、このことは「人間とは何か」を問うことなしには証明されない。「自己保存への関心（自己愛）」と「憐みの情」に人間の本性を認めることによって、社会の不平等は不正となるのであり、そうした不正が正当化された文明の段階（社会状態）にいたって人間の本性がいかに変質したのかということも浮き彫りになる。こうして人間の本性にかなった（自由と平等に根差した）あるべき社会の構想が不平等な現実と対置される形でなされるのである。このような形で「人間とは何か」を問うということは、この問いそのものが時代性や歴史性をもった問いであるということを示すものである。

しかし、他方で、こうした「人間とは何か」という問いは、人間の本性（本質）を規定することになるため、その本質に合わない存在を排除することにもつながる恐れがある。たとえば、「人間とは理性的動物である」とか「人間とは政治的動物である」といったように人間を定義するとき、理性的であろうとしない人間や政治的かかわりをもととしない人間、あるいはそうすることが許されない人間は、人間の共同体から排除される。「人間とは何か」という問いは、どうしてもこうした形にならざるをえない。しかしながら、このことを通して、排除された側の視点から改めて「人間とは何か」を問うことも可能となる。「人間とは何か」という問いは、特定の社会的・歴史的条件のもとで、普遍的な人間本性を探究するという形で提示されるのであるが、そのことによって逆に、人間本性を具体的に（つまり形式的にではなく）、実質的な問題を視野に入れて、探究することができるのである。その意味において、この問いは、現代においても十分意味のある問いであると考えられる。では、現代においてこの問いはどのような形で、問われるのであろうか。

2 3.11 から考えたこと

3.11の大震災、原発事故が教えてくれたことの一つは、日常生活がいかに脆弱であったかということがあった。私たちの日常の生活は、震災などで容易に非日常へと転換しうる。そして一旦そうした事態が起これば、私たちの生そのものが脅かされる。たとえば、鷲田が指摘するように、ソーシャル・サービスのシステムに依存している現在の日本の社会において、そのサービスが一旦停止されると、相互に扶助する個々の能力が欠けていることが浮き彫りにされる（鷲田 2012）。相互扶助によって成り立つ社会の基本構造そのものは、こうした災害によって、

簡単に破壊されてしまうし、そうした状況において生き延びる力は、こうしたシステムに全面的に依存しているが故に、容易に失われてしまうのである。そもそもこうした災害においては、あるものは生き、あるものは傷つき、あるものは死ぬという、偶然性のなかへと人間存在を巻き込むのである。災害はそうした偶然性（根源的には人間の生老病死）に左右されざるをえない人間のありようを露呈させるのである。

私たちは自らが脆弱であることを認めたくて、そこから人間の在り方を考えていくべきではないか。無限に成長していく〈生〉を人間の生のモデルにするのではなく、有限性や偶然性に左右される〈生〉、老いや病気、死を含みもつ〈生〉の在り方をモデルに考えていくべきではないか。

近代社会はさまざまな仕方で、たしかに人間の脆弱さや環境の脆弱さを克服する試みを行ってきた。偶然性に支配される自然に対しては、科学技術によってそれを制御することを目指してきたし、人間の身体（病気など）に対しては医療技術による制御を試みてきた。人間の生活に対しては、さまざまな法律制度や社会整備によってある種の安定性をもたらしてきた。そのことによって、人間の脆弱さは見えにくくなったというか、社会から隠ぺい化された。たとえば、人の死は「死のタブー化」（キューブラー・ロス）という形で病院に隔離され社会から見えにくくなった。近代の思想家たちは、自立した個人を社会の基礎に置き、そうした個人のふるまいから社会の成り立ちを説明することを試みたが、こうした考え方に一定の説得性を与えることができたのも、近代において偶然性を制御するという克服の試みがある程度成功したためであろう。

しかしながら、そうした試みに限界が来ているように見える。

そこで、自然とは何か、とくに人間の基盤としての自然とは何かについて、改めて考えてみよう。近代社会は、「自然に従い自然を利用せよ（自然を対象化し、自然の法則を用いて、自然を操作、支配せよ）」という考え方に導かれて、発展してきた面もある。この自然を対象化し、支配するという考え方は、機械論的な自然観に裏打ちされている。この機械論的自然観は、デカルトの二元論（精神と物体を明確に分離する）によって根拠づけられ、現代においても有力な自然の捉え方となっている。他方で、生氣論や物活論などの有機体論も古くからあるが、有機体そのものが機械化された有機体として説明される形で機械論の考え方に還元されていった（複雑であるにしても分析可能なもの、つまり概念化された世界として）。こうしたなかで、人間の身体についても、管理化や監視化が進行している。生殖医療技術の発達や遺伝子研究などによる人間の身体の機械論的な説明もなされるようになった。こうして近代科学は、人間を管理の対象とし、人間を分割可能とし、心ですら操作の対象とするようになっている。

しかし3.11において、こうした試みが、限界をもつことをはっきりと示したのではないか。そして、自然を対象化し支配するという考え方そのものがそもそも不可能であったということではないか。科学者たち（もちろんすべてではないが）は、その自然の制御不可能性を見ようとしなかった（あるいは見たとしても、別の力が働いて見ないようにしていた）のではないか。しかし、操作できるという前提にたって、安全だということをこれまで言ってきた科学者たちの態度は、科学的な態度ではない。むしろ制御できない偶然なものを認めながら自然の在り方を探っていくことにこそ、科学者の科学的な態度があるのではないか。自然は、客観的に把握しようとしてもできない（絶えず偶然的な要素が生まれる）も

のである以上、客観化できない自然の多様性や偶然性を積極的に認めていくことが重要ではないのか。そのことは同時に、自然を完全に制御することの不可能性と、そうした自然を基盤にもつ人間に対して、科学技術や社会制度は十分機能しないということを認めることでもある。

カントは、『判断力批判』で自然を客観的に説明するためには、分析的な思考による物事を規定する判断力（普遍的な概念に従って特殊を規定すること）が必要であるという。客観的に説明しようとするところこそは自然科学者の自然に対する態度であるという。これに対して、自然を目的にかなったものとして説明するのが、反省的な判断力であるという。その判断においては、自然は生き生きとした形で示されるという。これは、自然研究者が自然を見るとき態度であると、カントは述べるのであるが、このことは、自然科学者にとっても有益でもあるという。確かに、なにかを研究する際に、私たちは事象の背後になにかの目的を想定する。偶然的なもの、例外的なものを、単なる例外として扱うのではなく、なにかの意味あるものとして考えていこうとする。つまりそれらのものを目的にかなったものと考えようとする。

機械論的に捉えられない自然の意図や目的を自然のなかに想定することで、自然の個々の偶然性が例外ではなく、目的にかなったものと考えられうる。カントは『判断力批判』で、個物を普遍的な概念を通して見るのではなく、個物を通して見ている者が自分のなかに理念的なものを感じ、それをもとに個物を判断する能力を反省的判断力と呼んでいるが、そのような判断を可能にするような感性を磨いていくことが人間の自己形成だと考えている。この判断は自由で自発的な判断であり、こうした自発性や自由な感性に基づく判断こそが、人間を倫理的なもの

へと向上させる土壌となるとカントは考えている。

「美に対する賛嘆と、これほど多様な自然の諸目的による感動とは、熟慮する心の持ち主が世界の理性的創始者について明晰な表象を持つ以前に、すでに感じ取ることができる。そしてこの賛嘆と感動は、ある宗教的な感情に類似したものをそれ自身で持っている。従って賛嘆と感動は、たんなる理論的観察が引き起こしうる関心よりも、遙かに多くの関心と結び付いている。賛嘆を熾させる場合には、それらは、まず道徳的な判定の仕方と類似的な判定の仕方によって道徳的感情（我々に未知の原因に対する感謝と畏敬の）に働きかけ、それ故道徳的諸理念を喚起することによって心に働きかけるように思われる。」（カント／牧野英二 訳 1999：182-183）

3 現代において人間を問うことの意味

現代社会に生きる私たちにとって2節で述べたような偶然性をはらんだ、制御不能な自然を基盤とした人間観が新たに構築されなければならないだろう。それは、偶然的なものに左右されざるをえない人間の在り方である。そうした偶然的なものを排除するのではなく、そうした偶然的なものに向き合っていくことができる人間とそうした人間が豊かに生きる社会が構想されなければならない。そして、そうした偶然的なものになんらかの必然性を与えていくことができるのが人間存在であるのではないだろうか。それは、人間が自然と調和していく生き方を求めることであるだろうし、人間が相互に承認しあえる生き方を求めることであるだろう。相互に承認しあえるということは、ある存在を偶然的なものとして排除することではなく、人間存在の豊穡化にとって欠かせないものとして認めていくことである。

カントは、『判断力批判』で判断力を「あらゆる他者の立場で考える」ことだといっている。これは、他者の固有性を認めるということであると同時に、そうした他者の立場を自己の判断の基準に据えるということである。これを美（感）的な判断力として考えると、その判断力の基準となるものは、悟性（概念の能力）と構想力（想像力の働き）を活気づかせる合目的な理念である。そしてそのもとで、構想力は概念（客観的な概念）を突き崩し、概念を構想力の拡張のために用いることができる。客観的な（概念をもとにした）認識が〈個別の固有性（概念に包摂されるので）〉を消去してしまうのに対して、この種の美（感）的な判断は、あくまで〈個別の固有性〉を否定せず、むしろ〈個別の固有性〉を承認することを通して、その固有性の根拠となる理念を見出すことができる。個別と普遍の関係で考えると、個別の外にある普遍（概念）から個別を説明することではなく、個別との関係を通して自分のなかに普遍（理念）を見出すことである。全体（公）と個（私）は区別されなければならないが、全体というのは、個別の外部に確固としてあるものではなく、個別との関係の中で個別を生き生きと活性化させることのなかにあるとされる。

こうした判断力（美（感）的・反省的判断力）の対象を自然に限定せずに、人間社会に向けることもできるのではないか。たとえば、人間社会のなかで、人間社会の多様性を尊重する原理（目的）を想定することはできないだろうか。異なる在り方（社会の中で排除されている人々：たとえば障害者）も、それが自然の目的にかなっているものとしてだけでなく、社会の目的にもかなっているかけがえのない存在者として捉えることはできないだろうか。そのためには、美（感）的な判断力の基礎となる感受性が育ちやすい環境を作っていかなければならないだろ

う。そうした環境において、人間の自己形成（あるいは自由の理念に基づいた教育）は可能となろう。

ヘーゲルに、相互承認という考え方があるが、この考え方は、自己の成り立ちには必然的に他者の存在が不可欠であるということを前提としている。私が自由であるためには他者からの承認が不可欠である。これは、他者の側からしても同じことであり、私の他者を承認する活動抜きには他者は自由足りないということである。ただし、こうしたことを自己も他者もはじめから自覚しているわけではない。最初は、他者を排除する形で私は自由であろうとする。そこで承認をめぐって私は他者との命がけの闘争に至る。しかしながら、私は、闘争に負ければ自由でありえないし、勝ったとしても相手は存在しないのだから、自由でありえない。生死をかけた闘争では、どちらにしても人間は自由を獲得できないのである。自らが自由であるためには、他者から承認してもらうことが不可欠であり、そのためには自らが他者の存在を承認しなければならない。こうした相互的な承認活動が人間の自立や自由にとって不可欠であるとヘーゲルは説いている。もちろん具体的には、倫理的な規範や法制度などを考慮に入れなければならないが、人間は相互的な承認活動を通して、互いに自分の自由を獲得することができる。

こうした考え方は、人間と人間の間にある差別や抑圧を問い直すために必要な観点である。しかしながら、他方で、存在しない他者との倫理的な関係をめぐる議論も必要であると考ええる。原発事故や自然破壊は現在存在しない未来の世代に多大の影響を与える。あるいは亡くなった人々に対する倫理的な責任はどのように考えたらよいのか。存在しない者との相互承認をどのように考えたらよいのか。ヘーゲルの考え方を突き詰めれば（ヘーゲルを逸脱することにもなるが）、相手の自由を確保する（そうしな

いと自分は承認されない）ためは、相手の存在を承認することが必要であり、そしてその相手の存在を承認するためには、自己の自由をどこまでも否定しなければならない。つまり自己は徹底して受動的な存在とならなければいけない。受動的になる、つまり、自らを客体化することが、他者の存在を主体化することにつながるからである。そうして他者は他者として存在することになるが、そのとき、相互承認の条件がそろうことになる。しかしこれらの行いはあくまで自己の側の一方的な行為にすぎない。しかし、そこにおいて人間は徹底した受動性を経験するのであり、徹底した自己との対話（対話の相手である自己は徹底して他者でなければならない）を経験することになる。近代的な倫理からは排除されていた存在しない他者（かつて存在した、あるいはいまだ存在しない他者）をも組み入れた共生の人間学も必要となっているのではないか。

参考文献

- ルソー／原好男訳（1991）「人間不平等起源論」『社会契約論・人間不平等起源論』白水社
- 鷺田清一（2012）『語りきれないこと―危機と傷みの哲学』角川学芸出版
- カント／牧野英二訳（1999）『判断力批判（下）カント全集 9』岩波書店

片山 善博（日本福祉大学）

Ⅱ 〈3.11〉後—環境が編み出す人間関係 After 3.11: Human Relations built by Situation

3.11 震災復興が問う人間・社会・未来 —伝統文化の力、地域再編・漁業振興をめぐる相克 ：持続可能な社会を考えるために

A Future Vision of Humane Society from the Experience of Post 3.11 East Japan Earthquake Disaster ： Potential Power of Traditional Culture and Conflict over the Regional Restructuring and Fishery Policy in order to Consider a Sustainable Society

古沢 広祐

FURUSAWA, Koyu

はじめに

3.11 東日本大震災の津波被害と深刻な原発事故は、これまでの社会と発展の在り方の根本を問い直す出来事であった。しかし、津波被害をめぐる状況と原発事故が引き起こした事態とでは、大きくその内容を異にしている。前者は、巨大自然災害の受けとめ方と向き合い方、さらにそこからの復旧・復興をめぐる事柄が中心的課題である。後者の原発事故災害は、地震や巨大津波が誘因であったにしろ、人為が深く関与した人災という側面とくに加害性や責任の問題が深く内在する社会的矛盾をはらんだ問題である。

約3年が経過し、当初の衝撃的インパクトは次第に薄れつつあるかにみえるが、そこで突きつけられた多くの課題は積み残されたままである。行政、企

業、市民組織（NGO、NPO）などの支援の動きや復興をめぐる地域再生の課題など、どれ一つとってみても様々な事態が進行している。とくに被災前から過疎化や人口減少下にあった地域が、深刻な被害を受けて回復困難な状況に直面することが懸念されている。被災から逃れた人々の将来は、多くの問題が山積み状況にあることから、それらの対応に関しては今後とも様々な取り組みが続けられていくと思われる。ここでは、そのなかの一端として、「人間関係の紡ぎ方」に関連した問題を私なりの視点から考えてみたい。

本稿では、三陸地域を襲った津波被害からの復興に際して、深刻な被害に直面した人々が再起し立ち上がる過程で、それを後押しした地域の文化的な力に注目した考察と、復興をめぐる問題について論考

する。原発事故災害という巨大リスク社会がもたらす事態の深刻さと今後の対応については、別の機会にゆずりたい^①。

本構成は前半において、人間存在というものが個的（表層的）実存が揺らぐなかで、深層に隠れていた共的存在（文化・歴史性）を呼び起こす被災地でのレジリエンス性（回復力）の一端に焦点をあてた。後半では、東北地方に色濃く映し出されてきた開発圧力（抑圧性）への抵抗（レジスタンス）・自立性をめぐる社会・経済システム上の矛盾に焦点をあてた。人間の在り方や現実社会をとらえる視点として、こうした複眼的・立体的な見方によって、問題が内在化し見えにくくなっている今日の世界を読み解く一助となれらばと思う。

1 祭り・郷土芸能にみる地域の文化的な力

甚大なる被害をもたらした東日本大震災の巨大津波、その後ようやく復興への歩みが徐々に進行してきているなかで、まだまだ多くの困難を抱える厳しい現実が続いている。高台移住、巨大防波堤の建設などハード面での計画が話題になる一方で、人々の暮らし・コミュニティ・文化面での再建の重要性が、あらためて注目されている。とくに東北地方は、かねてから伝統芸能や祭事などが人々の暮らしと深く結びついて脈々と引き継がれてきた地域である。

この点に焦点をあてた取り組みとして、「震災復興と文化・自然・人のつながり」（2013年2月17日 共存学公開フォーラム）が開催されたが、そこで明らかにされたことは、人々の暮らしの基底には歴史・文化的な水脈があり、危機的状況下でその力が立ち現れたことであった^②。豊かな自然・伝統文化を育んできた東北地方、三陸地域一帯は、祭りや、神楽などの郷土芸能が人々の日々の暮らしと深く結

びついて継承されてきた地域である。そうした文化的な力が、震災復興の過程における再生の原動力としてあらためて見直されはじめている。これまで見過ごされ、過去のものとして忘れ去られていた伝統文化、とりわけ地域社会が継承する歴史・文化的な蓄積が、巨大災害を契機にして^{よみがえ}蘇ってきた点に本稿では着目したい。それは、人間存在の在り方や日本社会の姿を見直す意味でも、また広く世界や人類史的な視点からみても注目すべき多くの示唆を含んでいると思われるからである。

震災直後の状況においては、祭りなど不謹慎きまりないと自粛ムードが漂っていたのだったが、その後次第に各地で復活の動きが生じるとともに次々と伝播していった。東北の沿岸地域に、いかに数多くの民俗芸能や祭事・行事が継承されてきたかは、

「3.11 復興支援、無形文化遺産情報ネットワーク」のウェブサイトにて詳細に紹介されているので、ぜひご参照いただきたい（次ページ図）^③。

厳しい気候風土の東北地方は冷害や凶作に苦しんできた土地柄でもあることから、人々の自然への畏敬の念は深いものがある。そもそも多くの祭事は、本来、厳しい自然のなかでの飢饉、疫病、災害などによる人々の苦難、尊い生命が失われた出来事などに対する、鎮魂や供養といった鎮めの意味をもっていた。人々の暮らしの根っこに深く関わって祭事があり、村々に民俗芸能いわゆる郷土芸能が継承されてきたのである。筆者はこの度の震災後に、三陸地域の各地を訪れて、^{かぐら}神楽、^{とらまい}虎舞、^{ししおどり}鹿踊り、^{ししまい}獅子舞、^{けんぱい}剣舞などを観る機会をえたが、あらためてそこに秘められていた力を実感することができた。津波災害の深刻な事態が影響していたこともあるが、ダイレクトに伝わってくる独特の力強さに心身が揺さぶら

れる感動をおぼえたのだった。そこでは、舞う人も、観る人達も、すべてを流されて仮設住宅に住みながら生活する人々であり、復興を祈願して催される

様々な祭事に、参集した人々の心は強く動かされていた。まさに感動の涙と笑顔が交錯するような一体感が醸成されていたのだった。

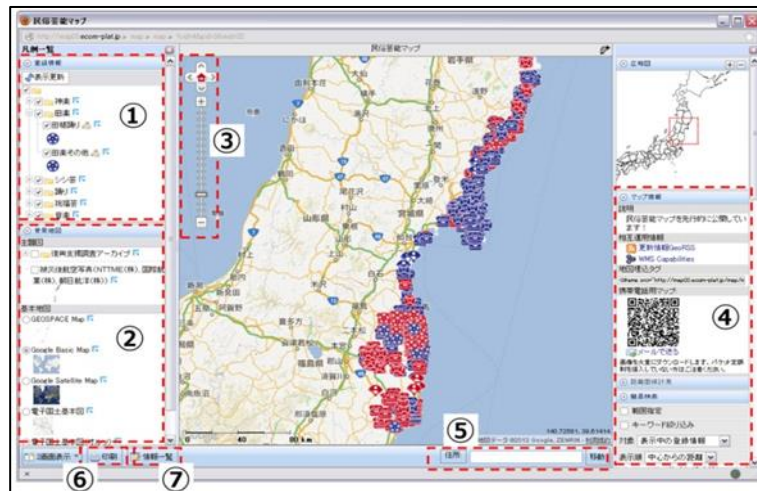


図 被災地域の無形文化遺産マップ

出所) 3.11 復興支援，無形文化遺産情報ネットワーク，地図の見方

<http://mukei311.tobunken.go.jp/index.php?gid=10025>



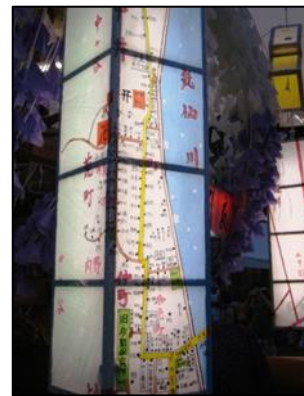
ケセン鎮魂のための地域伝統芸能大会（2012年2月25日）

岩手県の陸前高田では、復活した「けんか七夕」の祭りを観る機会をえた（2013年8月7日）。ちょうど京都の祇園祭を彷彿させるものだが、漁師の町

の気風もあってよりダイナミックで荒々しいものであった。消失してしまった地区ごとに巨大な山車（だし）を再建・復活させて行われたもので、所々

にがれきが山となって置かれている広大な被災地の道路を、みんなで引き回し、クライマックスでは互いの山車につけられた巨大な丸太（舵棒）をぶつけて押し合う力強いものであった。山車には様々な飾り付けがされており、とくに目をひいたのが大きな灯籠であった。今は失われ無くなってしまった町内

の様子を示した絵地図が、ぎっしりと書き込まれていたのである。心のなかに思い描く失われた町並みの姿が、こうした祭りの場面において現実世界に立ち現れてくるような一種独特の雰囲気が醸し出され、ひととき印象深いものがあった。



陸前高田のけんか七夕（2013年8月7日）

後でふれる宮城県石巻市北部の十三浜大室地区では、何度か足を運んでいるなかで南部神楽の復活の動きに接することができた。衣装や面などの道具がすべて流されたなかで、各界からの支援によって道具がやっと整い、別々の仮設住宅に住む神楽の会のメンバー達が三々五々集まり、また遠方に住居を移したメンバーも車で1時間かけて通うなど、苦労のなかで練習が重ねられた。週末にプレハブの工事宿舎を練習場として借用させてもらい、稽古を重ねた結果、被災後2年余りで祭事（神楽）の復活を実現させたのだった（2013年5月4日）⁽⁴⁾。

今まで個人的には神楽に関心を抱けなかったのだが、東北の地でその現場に接する機会をもつなかで次第に親近感がわき、その味わいを感じられるようになった。リズムカルな太鼓や笛の音色を聞きながら、曲に合わせて舞い踊る姿と神話世界のストーリー

ーが重なり合って、時の流れや日常世界を忘れさせてくれる独特の雰囲気に引き込まれていくのである。十三浜での大室南部神楽の復活祭の当日、参集したある高齢の方と話をしたところ、若いときに地元を離れて東京で生活している方だった。「復活するとの話を聞いて、矢も楯もたまらず来た。故郷への気持ちは離れがたいものがあり、神楽を観て懐かしさで心が洗われた」と心の内を語ってくれた。

このような地域の文化的な伝統に秘められている力に接したことで、人間の存在について以下のような思いを抱いたのであった。そこで感じ考えさせられたこととは、人間の在り方には、表層としての日常生活（個的存在）とともに、その底層に脈打っている潜在的在り方（通時的・共的存在）があり、存在が大きく揺らぐ事態においては底層に隠れていた

通時的・共的な存在様式が大きな力として出現してくるのではないかということである。自分という個的な存在の奥底ないし基底に隠れていた、より深い所にある歴史的・伝統的・文化的な蓄積が再生し蘇るさまを実感することで、自己の狭い枠組みを乗り

越えるといったらよいだろうか。自分一人の存在では如何ともし難い状況下で、こうした潜在的な力のもつ可能性が出現してくるということは大変興味深いことだと思う。



宮城県石巻市大室地区での南部神楽復活祭（2013年5月4日）

今回の大震災の被害において、被災地の深刻な状況に圧倒される一方で、東北地方の奥底に継承され脈打っていた伝統的な文化的水脈にあらためて光があたったことに注目したい。それは、日々の生活の奥底に隠れていた歴史や文化の意味について、過去の過ぎ去った事柄ではない、未来につながる生き活きとした潜在的な力として蘇ってくる存在だということを感じさせてくれたのである。そして、この蘇ってくる文化的水脈には、逆境に対峙し対応する際のレジリエンス（回復能力）として注目すべき力があるのではないかということである。

都市化と便利さのなかで、私たちは個としての自由と豊かさを獲得したが、それは表層に偏った生活様式となりがちである。根の浅さという意味では、存在の揺らぎに弱い個的な存在になっているのではなかろうか。より深い基層ないし基底部分に関して

は、意識しづらい面や未解明の部分もあって安易に論じることが慎むべき点もあるのだが、自己存在の在り方に関して、個的な存在を超える在り方を想起させ実感させるものが内在している。人間としての存在の根底の部分に流れている水脈を感じとり蘇らせることで、未来をきり拓く力や可能性につながることを、被災地での出会いと人々の姿のなかで認識させられたのだった。

以上、祭りや伝統（郷土）芸能などのような地域のなかで培われてきたものの力が、人々の心のなかに火をともし生きる力として蘇えるポジティブ（積極的）な側面を中心に考察した。だが、個々人の在り方や地域のなかでの営みと暮らしの様子のみならず、その背後に重層化され蓄積されている社会的な諸側面についても視野を拡げて考えるべき事柄があ

る。

東北地域は、柳田国男の『遠野物語』や宮沢賢治の諸作品、近年では井上ひさしの『吉里吉里人』などに象徴されるように、独自の文化的風土を内在させ表出させてきた所である。それは、中央に収奪され続けてきた歴史のなかで培われてきた側面とともに、中央に対抗する地方のもつ独自性の保持、都市（中心）に取り込まれない自立性の確保といってもよいものに通じるところがある。地域社会の持続性の確保については、内在的な力とともにより大きな社会的構造における外在的なものに対抗する力の表出という側面もまた重要であり、そこに大きな文化的対抗力が秘められているように思われる。レジリエンス（保持・回復能力）とともに、レジスタンス（対抗・抵抗能力）の側面についてもみていくことが重要なのである。その点に関しては、東北学を提唱し千年余の植民地的歴史を3.11震災の被災地域に重ね合わせて論じている赤坂憲雄氏などの問題提起はたいへん参考になる⁵⁾。

中央・対・地方という関係性において生じる社会形成（復興・再建）に関連して、以下では別の切り口から、地域振興の在り方をめぐる問題についてみていくことにしたい。

2 震災復興関連での漁業振興策をめぐる地域状況

東日本大震災からの復興に関しては、二つの大きな動きが生まれているようにみえる。とくに東北沿岸部・三陸地域の漁業をどう復興していくかに関しては、地域密着型の伝統を重視した再建方向の一方で、地域の伝統や関係性を排した近代的企業化・グローバルな展開を目指す動きがある。将来をどのような方向性で考えるべきか、大きな岐路にあると思われる。

3.11以前の東北は、日本全体のなかでいわゆる“辺境”の地にあり、三陸の漁業においても高齢化などでその存続が困難な状況におかれていた。日本の沿岸海域は、伝統的に地域の漁村が共有管理する漁業権が設定されており、漁業権は主に漁業協同組合（以下、漁協）によって管理されてきた。しかし戦後日本の近代化の歩みにおいて、伝統的な第一次産業は衰退状況を迎え、零細な漁業は経営悪化や漁業者の後継者不足、高齢化などの問題をかかえてきた。そこに今回の大震災（津波被害）が直撃し、地域によっては漁業の担い手や漁協組織が解体の危機に瀕する事態に陥っている。

こうした状況下、宮城県の村井嘉浩知事は、伝統的な地域社会の資源管理として営まれてきた漁業権を漁業協同組合などに限定せず、企業の参入を促す「水産業復興特区」プランを打ち出したのであった。水産業復興特区の狙いとして、民間の技術力や経営・資本力をとり入れ、生産・加工・流通・販売まで一体化して付加価値を上げることで経済活力を産み出そうとするものである。その方向性は、企業ベースの大資本が水産加工産業基地を形成し、世界市場を目指した新たな拠点を創り出すことで、グローバル競争を前提とした成長拡大路線への延長上に復興を目指そうとする動きとしてとらえることができる。

他方では、岩手県の達増拓也知事が主張する方向性があり、ローカルな地域社会に根づいてきた小規模経営や地域コミュニティ、協同組合などの核をベースに、伝統的な関係性を大切に引き継いで発展させていこうとする動きである。その際、昔のままを再現するというのではなく、旧来から続いてきた危機的状況下での狭い関係性に閉じこもらずに、さまざまな連携・連帯方式を模索しつつ、生業としての

漁業を軸として、消費者や支援組織との協力や連携によって復興を目指そうとする動きである。

グローバル市場経済のなかで勝ち抜いていくための拠点として、外部資本を投入して水産加工産業基地やコンビナート基地を作って行く方向へ突き進むのか、あるいは、もう一度ローカルな地域社会が継承してきた価値を大切に、その地域の人々の自主的管理や運営に基づいて、協同組合的な理念でローカル性を維持しながら復興していくのか、そのせめぎ合いが起きているととらえることができる。

実際には、地域的な特徴や被災の深刻度、担い手や漁業形態などによって多様な状況にあることから、あまり単純化しすぎないように注意する必要がある。とくに漁業と一口にいても遠洋漁業や沖合漁業のような業種と沿岸地域での栽培漁業や養殖漁業とでは質を異にしている。しかし、大局的な見地から事態の進行状況をとらえるならば、一つの方向性としてグローバル化の流れに乗った日本の再編成に連なるかたちで、復興事業でも中央に連動・従属する地域再編路線が進行しているととらえることができる⁽⁶⁾。

それは、大状況的には TPP（環太平洋戦略的経済連携協定）に参加してグローバルな市場再編の一角を担う動きとして、地域の農林漁業を再編成しようとする動きと軌を一にしたものである。他方それとは一線を画して、あくまで地域の独自性に基づいた内発性を重視した動きもまた展開している。それは、中央への従属化や地域の画一的な再編を拒否し、独自性という意味では、人々の暮らし、文化、さらに生物多様性につながる地域生態系の保持までも重視しようとする動き（里山里海保全^{さとやまきとうみ}）として出現しており、前述した伝統文化の再評価の動きもこの流れの一端にあると考えられる。

地域をめぐる大状況が、大きな力としてグローバル社会の開発・編成圧力下において変容を迫られていることを踏まえるならば、こうした分析視角で地域の再建や復興を考える意味は重要だと思われる。そうした動きについては、とくに大災害を契機に強引な開発事業を推し進める惨事便乗型資本主義（ショックドクトリン）などの問題が内在している点についても注意する必要がある⁽⁷⁾。さらに、近代化と伝統社会の崩壊の波を受けつつある世界とくに途上国の今日的状況に対しても、地域の発展をどのように展望するかという点で多くの示唆を与えるものなのではなかろうか。

3 宮城県十三浜地域でのうごき

以下、現状を理解するための具体的な事例として、宮城県石巻市北上町^{じゅうさんほま}十三浜地域と岩手県宮古市^{おもて}重茂漁協での取り組み状況を参考事例として紹介したい。視点としては、ローカルな地域の伝統を重視した地域復興の状況について、どのような取り組みが行われているかに着目した状況の把握である。

十三浜は、宮城県石巻市北東部に位置し、北上川河口の湾から続く海岸線に点在する十三の集落を指す。北上川は山から海へと豊富な栄養分を届け、川ではベッ甲シジミ、春にはサクラマス、秋には鮭が大量に遡上する。海へと流れ込んだ山の養分は冷たい海水とまじり合って、十三浜の名産であるワカメ、昆布、ホタテ、アワビ、ウニ等の海産物を育てている。十三浜の人々はこれら自然の恵みと養殖技術を駆使し、全国にその名を知られる十三浜ワカメを出荷してきた。

震災とその後の大津波は集落を壊滅させ、収穫直前のワカメを根こそぎ奪い去った。全世帯数 630 余り、人口 2 千人ほどのこの地域で、家屋の全壊・全

流失が460余り、多くが半壊・一部損壊などにまみわれて、死亡者・行方不明者が300人余りと想像を絶する被害を被ったのだった。聞き取り調査でお世話になった佐藤清吾氏（宮城県漁協十三浜支所運営委員会委員長）は、奥様とお孫さんが行方不明となり、被災後は一人で仮設住宅に入って十三浜復興の先頭に立ってきた方である。同地区では、2011年8月にワカメ復興サポーター制度がスタートし、2012年5月5日時点で総参加者3,244人、約2千7百万円（入金額）が集まり、復興への歩みが始まっている。自然の恵みであるワカメ養殖が復活し、支援の輪のなかで流通も広がって地域の再生へ向けた取り組みが一步步進みつつあり、漁協十三浜支所跡地に十三浜産直センターがオープンした（2013年4月27日）⁽⁸⁾。

佐藤委員長によれば、かつて大手水産会社が宮城県内でギンザケの養殖に参入した経緯があった。この会社は、漁業者との間に稚魚の供給、成魚の販売などを約束し、漁業者が設備投資をおこなったが、輸入ギンザケの急増で価格が低下したことで会社は撤退してしまった。その結果、漁業者は設備投資の借金で廃業を余儀なくされる結果となったとのことであった。宮城県知事の水産特区構想については、漁業への理解を欠いた机上の空論だと手厳しく批判し、持続性や漁業資源の持続的管理という点で、短期的利益に左右されやすい企業参入は大きな問題であるとの見解を語った。

この地域社会での伝統的慣習には、講（こう：契約講、頼母子講）などの助け合いの仕組みが存続しており、集落の磯場の利用管理でも厳格に共同利用する仕組みを存続させてきたという。良い例に、アワビ漁での管理強化の実績がある。集落での持続的な利用管理が機能していたにもかかわらず、外来者

の盗漁の被害を受けて大幅な収穫減にまみわれたことがあった。それに対して、地域の人々が一丸となって監視体制を強め、盗漁を排除して採り過ぎを防いだことで、再び安定した収穫量を取り戻すことに成功したとのことである。こうした地域独自の自治的管理システムの役割は、地域社会が保持してきた社会関係資本としてあらためて再評価すべき事柄だと思われる。

甚大な被害を受けて再建途上の厳しい状況下にある十三浜地域においては、徐々にではあるが復興に向けた着実な歩みが始まっている様子が見えかけた。しかしその一方では、十三浜地域とは別の桃浦地区^{もものうら}では、村井県知事の提唱する水産特区構想に乗った動きもスタートしている（2013年4月23日、水産特区認定）。後継者難など地域の漁業存続が危ぶまれる所では、企業参入や連携による生き残りを模索せざるをえない状況が一方では生まれているのである。

4 岩手県、重茂^{おもえ}漁協の取り組み

次に、岩手県の重茂漁協の取り組みをみていこう。宮古市の南方、本州最東端の鮎ヶ崎^{とどがさき}灯台がある重茂半島においても甚大な被害がもたらされた。当地の重茂漁協は、組合員550人からなる中規模の漁協である。この漁協でも、漁船の9割以上が流出、漁港施設もほとんどが全壊し、人的被害も漁家400戸のうち約100戸が流出、地域全体の死者・行方不明者は50名に及んだ。養殖施設、あわび種苗センター、加工場、ふ化場などおよそ50施設の被害額だけでも42億円にのぼった。同半島には、「此处より下に家を建てるな」（大津波記念碑：1933年昭和三陸津波後に建立、重茂半島姉吉地区、同地区は被害をまぬがれた）があり、それなりの備えをしてきた所で

ある。甚大な被害を受けながらも、重茂漁協の建物は高台に設置されていたことから、被災後に比較的迅速な復旧対応を行うことができたことで大きな注目をあつめた。

対応が遅れる国や県からの支援に頼ることなく、危機のなかを漁協の関係者は自力でいち早く中古漁船の調達を行い、域外からの協力もあったことで、その年に天然ワカメ漁を再開させ、定置網漁も再開にこぎつけることができた。様々な要因があるのだが、自力更生を可能にした取り組みと危機的事態への対応力という点で、地域のもつレジリエンス（回復能力）を示した注目すべき事例だと思われる。重茂漁協に関する詳細については、すでに幾つか報告文献が出ており詳細は省くが、重要な論点を簡単にまとめておこう⁹⁾。

重茂漁協の大きな特徴は、ワカメ・コンブの養殖事業、サケ・サバ・イカなどを漁獲する定置網事業、アワビ・ウニなどの水産物加工・貯蔵・パッケージ・販売にいたる一貫生産などを協同組合として取り組むとともに、流通までも漁協として行っていることである。また、これらの事業を持続可能にしていくためのアワビの種苗生産、サケの孵化放流などの資源管理もまた漁協の事業として取り組んできた。とくに販売活動においては、生協など消費者組織との緊密なつながり（産直）をはじめとして多様な流通チャネルをもつことで、安定的な収入の確保を実現してきた。こうした堅実な経営基盤とともに内部資金や多数の連携組織もあって、被災からの復興がいち早く達成できたと考えられる。連携という点で興味深いことは、被災に対して生活クラブ生協などからの支援やカンパ金が寄せられて漁船購入資金に充てられたことである。

注目される重茂漁協の取り組みとしては、資源保

護と環境保全への積極的な関与があげられる。『重茂漁業協同組合、未来につなぐ美しい海計画』では、具体的な事項として「管理区域における合成洗剤の追放」、「肥料の不使用」、「薬剤の不使用」、「景観と海を汚さないための漁期終了後の養殖施設撤去」、「残滓の適正処分」、「漁業系廃棄物の適正処分」、「養殖生産物のゼロ・エミッション化」の7項目が重点取り組みとして推進されている。

また、森が育むミネラル分豊富な水が海産物にとっての大切な栄養源であることから、森林保全活動も重視している。海と山の関連性に目を向けた地域住民や小学生による広葉樹の植林活動が実施され、重茂半島の国有林の保全を国へ要望する取り組みも続けられてきた。環境保全ということでは、青森県六ヶ所村の核燃料再処理施設反対運動など、長年原発・反核運動を進めてきたことも注目される。

すでに指摘した大きな論点として、中央への従属化や地域の画一的な再編を拒否し、自主・独自性を大切にしつつ、地域の人々の暮らしと文化、そして生物多様性につながる地域生態系の保全までを重視する動きが、重茂漁協の取り組みにおいては展開されている。いわゆる“辺境”の地を逆手にとって、自然の恵みと厳しさを受けとめながら、人々の共同性を培い、地域の可能性を拓けていく活動事例として、学ぶべき点は多いと思われる。

重茂漁協の初代組合長、西館善平（昭和22年就任）は、“漁協の精神”を「天恵戒驕」（天の恵みに感謝し驕ることを戒め不備に備えよ）として示し、以下の言葉を残している。

「私たちのふるさと重茂は天然資源からの恵みが豊富であり、今は何ら不自由はないが、天然資源は有限であり、無計画に採取していると近い将来枯渇することは間違いない。天然資源の採取を控えめに、

不足するところは自らの研鑽により、新たな資源を産み補う。これが自然との共存共栄を可能とする最

良の手段である。」⁽¹⁰⁾



重茂漁協の「重茂味まつり」(2012年8月5日)

おわりに いま問われていること

産業革命と近代化を我がものとし、自然の制約から解放され、無限の成長を実現してきたかに見えた日本にとって、3.11震災でいったい何が問われたのであろうか。それは、成長し発展する楽観的認識を基盤とする現代文明の考え方、さらなる豊かさや便利さだけを追い求めていく近代的世界観への問い直しであり、「持続可能な社会」という21世紀社会に求められている課題の問いかけだったのではなかったのか。近代化に邁進してきた日本社会がはらむ諸矛盾が、3.11を契機に問われているのであり、大きな反省が迫られている点にこそ、私たちはしっかりと目を向ける必要がある。とくに東北地域は少子高齢化や過疎化、経済的停滞にあえぐ日本の地域社会の縮図といってもよく、その再生・再建の行方は日本国内にとどまらず世界が注目している。

日本は、西欧社会が数世紀かけて達成した文明的発展を、明治以降で百年あまり、戦後でも半世紀ほどで成しとげた輝かしい側面と、その反面で、核兵

器(原水爆)の悲劇、深刻な公害問題、そして今回の福島第一原発の事故という近代システムの矛盾ないし暗部を抱え込んできた国である。日本という存在は、近現代の光と影を内在させて走りぬけてきた現代世界の「縮図」のような国であり、まさに社会的実験台としてとらえるべき姿として観ることができる。日本、世界をめぐる時代状況は、まさしく転換期にある。3.11を経た日本社会は、今後どのような展開をとげていくのだろうか。多くの課題が積み残されたままに推移しているが、私たちは今こそ問い直すべき諸課題に真摯に向きあうことが求められている。

注

(1) 拙稿「個人リスクと社会リスクを克服するために一食・農・環境からみる原発と消費者・生産者」農文協編『脱原発の大義(農文協ブックレット5)』農山漁村文化協会、2012年。

(2) 共存学公開フォーラム「震災復興と文化・自然・

人のつながり—岩手三陸・大槌の取り組みから」

(2013 年 2 月 17 日開催、國學院大學研究開発推進センター「地域・渋谷から発信する共存社会の構築」研究事業)。本フォーラムでは、第一部は伝統文化・歴史・自然に基づいた東北復興の可能性についての基調講演、第二部は復興に向けた具体的な取り組みについて岩手県大槌町の事例を中心とする個別報告、最後に全体討論が行われた。具体的なプログラム内容は次の通りである。

【プログラム】

(第 1 部：基調講演)

・「震災復興に伝統文化の力をどう活かすか？—郷土芸能と人々の暮らし」

小島美子 (国立歴史民俗博物館名誉教授)

・「逆境に立ち向かう—震災からの復興に自然と歴史と文化を」

佐々木健 (岩手県大槌町教育委員会生涯学習課長)

(第 2 部：個別報告)

・「避難所の口伝とともに」

十王舘勲 (大槌稲荷神社禰宜)

・「後方支援者としての神社・神職」

佐藤一伯 (御嶽神明社禰宜)

・「つくる つながる つどう—明日への一歩希望の針」

吉田律子 (真宗大谷派僧侶, サンガ岩手代表)

・「地域の自立を支える中間支援とは？」

小野仁志 (いちのせき市民活動センター長)

(コメント)

・「支援する側・受ける側の境界を超えとは」

板井正斉 (皇學館大学現代日本社会学部准教授)

(第 3 部：会場の参加者を交えての全体討論)

*二つの基調講演や本稿に関連する動向については、『共存学 2：災害後の人と文化，ゆらぐ世界』（國學院大學研究開発推進センター編，古沢広祐責任編集，弘文堂，2014 年）に掲載されている。

*フォーラム全体の記録は、國學院大學研究開発推進センターが刊行する『研究紀要 8』に掲載。当日のフォーラムの実況については、ユーチューブにて録画記録（アーカイブ）が公開されネット上で視聴することができる

(http://www.youtube.com/playlist?list=PLDPneqZ9zdLC0U08g_0s5fiCI4f363dam)。

(3) 無形文化遺産情報ネットワーク (3・11 復興支援) 「被災地域の無形文化遺産」(<http://mukeyi311.tobunken.go.jp/index.php?gid=10033>), Re: Disco very Japan〜公益社団法人 全日本郷土芸能協会 (<http://blog.canpan.info/jfpaa/>)。

(4) 大室南部神楽保存会 (<http://www3.hp-ez.com/hp/omurokagura/page1>)。

「大室南部神楽復活祭」レポート (http://www7b.biglobe.ne.jp/~nanbu_kagura/mite_aruki/13ohmuro0504.html)。

(5) 赤坂憲雄『3.11 から考える「この国のかたち」：東北学を再建する』新潮社，2012 年。The Future Times：東北から“50 年後の日本”を描く | 対談：赤坂憲雄×後藤正文 (<http://www.thefuturetimes.jp/archive/no05/akasaka/>)。

(6) 濱田武士『漁業と震災』みすず書房，2013 年。

(7) 古川美穂「東北ショックドクトリン，第 4 回，社会実験にかけられる被災地」『世界』岩波書店，2014 年 4 月。ナオミ・クライン『ショック・ドクトリン—惨事便乗型資本主義の正体を暴く』（上，下）幾島幸子・村上由見子訳，岩波書店，2012 年。

(8) 十三浜の支援をしている特定非営利活動法人パ

ルシック (PARCIC) 石巻北上事務所 (<http://www.parcic.org/report/ishinomaki/>)。

(9) 丸山茂樹「岩手県宮古市・重茂漁協の復興への取り組みと特徴」JC 総研『にじ』2011年冬号。古川美穂「協同ですすめる復旧復興—なぜ重茂漁協が注目されるのか」『世界』2012年11月号, 岩波書店。

(10) 重茂漁協 (<http://www.jfomoe.or.jp/index.html>)。

古沢広祐 (國學院大學経済学部)

中山間地域の地域振興

Local Promotion in Mountainous Regions

杉山 光信

SUGIYAMA, Mitsunobu

私が 2006 年から学生たちと一緒に毎年訪れている京都府綾部市での地域振興の試みについて話をしてみたい。過疎高齢化に対してどうするか、問題に取り組む地域の人びとの試みのうちに新しい人間関係の作り方が含まれているし、そのことは 3.11 以後に論じられることになる問題と通底することがあるように思われる。

1 綾部市について

なぜ綾部市なのか、また綾部市の NPO 法人「里山ねっと・あやべ」とどうしてかかわることになったかについてはおいおい説明していくことにして、初めに綾部市についてかんたんにふれておこう。

綾部市は京都府の北西部に位置し、西隣は福知山、北は舞鶴に接している。京都駅から山陰線特急に乗るとほぼ 1 時間、ということは京都へ通勤するには遠すぎる土地である。日本海に近い（天橋立や城崎温泉はすぐそば）。

綾部市の人口は 3 万 5 千人ほど。市域はかなり広くて 350 平方キロメートルありこれは近畿圏の自治体では 4 番目ということだがその 4 分の 3 は山林が占める。人口も 3 分の 1 は市の南西部にある綾部町（市役所と JR 駅がある）に集中している。

綾部市はアパレルメーカーのグンゼ発祥の地としても知られている。グンゼの本社社屋はいまは大阪市内にあるが、登記上の本社はいまでもここで、かつての工場跡地は研究所と博物館になっている。も

う一つ知られていることがあって、それは大本教の本部があること。大本教は戦前に皇室に対する不敬な教義を含んでいるとされ弾圧された歴史をもつ（1935 年には本部建物を爆破され、教主など 2 千人が拘留されている）が、今日では広く国際文化交流の活動を行っていることで知られる。本部境内には外国人の姿もよく見られる。

とはいえ、全体の印象はといえば綾部市は過疎の山間の都市である。豊里、物部、志賀郷、上林などの地区は昭和の町村合併の時に綾部市に合併された。おもしろいのはこの地方は古代律令時代の国制でいう丹波国であるが、合併でできた現在の綾部市は丹波国を構成した 6 郡のうちの何鹿郡とほとんど重なっていること。山林が市域の 4 分の 3 ということが示すように地域全体が小さな盆地の連なりからなっていて、国 - 郡 - 郷という区分、あるいは中世の荘園、そして今日の行政区分はどうしても重なることになる。

綾部市も地方の山間の都市の例にもれず近年、人口減少の傾向がとまらない。

人口の減少率は京都府にある 26 市町村のなかでは 17 番目だから飛び抜けて減少が大きいわけではない。中程度というところである。だが綾部町などの市街地をのぞくと過疎の山村地域が広がる。市内 195 集落のうちいわゆる「限界集落」は 2008 年の時点で 35 集落あった。

1970	44,983
1975	43,490
1980	42,552
1985	41,903
1990	40,595
1995	39,981
2000	38,881
2005	37,755
2010	35,849

表 綾部市の人口

出所) 綾部市統計課 HP から引用

2 前市長・四方八洲男の存在

綾部市が過疎高齢化対策で全国の先頭に立ち知られるようになるにあたっては前市長の四方八洲男の存在にふれないわけには行かない。四方八洲男は1998年に綾部市長になった（それに先立ち1978年から市議員を2期、1987年から京都府議会議員を3期つとめている）。この年、府議をやめて綾部市長になったのである。

市長になって初めの2期、綾部市内に「限界集落」があることはある程度知っていた。本人の表現によると、しかし「見て見ぬふりをしていた」。四方八洲男の考えを変えさせたのは市長3期目をめざす選挙運動期間中に豪雪に埋もれる市内でもっとも奥地になる集落を訪れたことであった。そこで「限界集落」の実情を自分の目でたしかめることになった。10戸から20戸の住民に集まってもらい車座になって話を聞いた。

このときの経験を四方八洲男は後になってこう言っている。奥地の3つの集落を訪れたのだが、そのうちの二つは住んでいる人びとに元気がなかった。

ところが一つだけ他とちがっているところがあった。それは上林地区の奥にある市志集落で、ここの高齢化比率は100パーセント（全員が65歳以上）、世帯数は14、人口は21人、一人暮らしの老人世帯が7、あとの世帯は複数人いるが子どものいない年寄り世帯。市志集落で集まってもらおうと21人全員が出てきた。なぜほかの「限界集落」とはちがって元気があるのだろうか？ その理由は集落の人たちで独自の活動をすすめているからなのである。集落の人たちでヤマフキ（山蓴）を2町歩（2ヘクタール）くらい栽培して、農協に出荷する。そして650万円くらいの粗収入をあげている。また毎月一回、女性たちはとくに用事がなくても集まって茶飲み話をしている。それだけではなかった。毎年、お盆の8月14日には市志を出て都会で働く子どもたちが家族を連れて帰ってくる。友人や会社の同僚まで連れて帰ってくる。いつもなら住民は21人しかいないのにこのときは70人くらいになる。そして盆踊り、バーベキュー、カラオケ大会。住民が高齢者ばかりなのに元気がいい理由はこうした活動にあったのだが、それを可能にしていたのはしっかりしたリーダーがいたから、一人だけでなく代々引き継ぐリーダーがいたからなのである。

そこで四方八洲男は考えることになる。「限界集落」になったからといって、もうどうしようもない、ということではないだろう。条件さえそろえば集落の再生は可能であるのだ。その条件とはなにか？

- (1) 産業がしっかりあること（ヤマフキの栽培）、
- (2) コミュニティがしっかり存続していること、
- (3) 交流があること、とくに都会との交流があること、(4) リーダーが存在すること。

そして四方八洲男は3期目の綾部市長に当選するとすぐに「限界集落」再生のための検討会を立ち上

げる。綾部市の北部にあるこれら集落はたいてい谷筋の奥に位置しているので冬にはかなりの積雪になる。雪下ろし作業が大変。またシカとイノシシも沢山いるのでヤマフキだけでなく、自分の家で食べる野菜を作るのにも柵を作り網をかける必要がある。こういう条件にある集落の再生のために、検討会は8月に報告書をつくり 2006 年 12 月の定例市議会で「水源の里条例」を採択したのである。

「水源の里条例」は適用の対象を 4 つの条件をみたすものとしている。(1) 市役所から 20 キロメートル以上離れていること、(2) 高齢者比率が 60 パーセント以上であること、(3) 集落の世帯数が 20

戸未満であること、(4) 自治会が水源地域に位置していること。この条件をみたすのは、市志、古屋、栃、大唐内、市茅野の 5 集落である。共通しているのはいずれも日本海型の気候で冬には積雪が多い。谷川沿いの小さな水田（稲作）とヤマフキの栽培などのほかは住民の収入は主に年金である。市街地から遠く買い物、通院、通勤に不便であり、また自治会の役員のなり手がなく、空き家が増えている。しかし背後に水源を控えていて、これを涵養しなくてはならない（放置すると産廃業者に買われてゴミ廃棄場にされてしまう）(図)。



それではどうすればいいのか？ 条例は対象集落の振興を目標として、定住対策と都市との交流促進をうたっている（第 3 条）。「定住促進の対策」では具体的にどんなことをするのだろうか。そこに住む

人に住宅整備の補助をする。150 万円の予算を改造に用いてもいいし新築するのに使用してもよい。そしてじっさいにこの制度を利用する人が現れてきた。定住者のばあいには毎月 5 万円を 1 年間払うが、こ

れは交通費、雪下ろし作業の補助でもある。空き家も多く存在した移住希望者もかなりいるが、持ち主が手放さないケースが多くむずかしい問題であるとのこと。

都市との交流の促進では、条例で指定された5集落を中心としてかなり動きが出てきている。市志ではヤマフキを栽培しているわけだが、ただ出荷しているだけではない。春先にはフキノトウ摘み体験ツアーを募集する。春先には積雪が多く残っていてバスは市野瀬からさきの谷川沿いの道は入れない。それで参加者は残りの3キロメートルを歩くことになるし、雪の下からフキノトウを掘り起こすことになる。市志の人はこんな大変な思いをしてまで参加する人がいるだろうかと思ったのだが、体験ツアーをやってみるとバスが2台になるほど人は来てくれる。フキノトウはとったその場で天ぷらにして食べてもらうし、家にも持って帰る。これだけのことで参加した人はみんな感動する。そこから都会の人との交流ができるし交流が広がる。

私たちが2011年に学生たちと訪れた古屋集落はトチの実拾いとトチ餅で交流イベントを組織している。古屋集落の住民は全員80歳台。背後の山奥にトチの大木からなる自然林があり秋になるとトチの実が沢山落ちるのが分かっているけれど、取りに行けない。じっさい、急な斜面で足場のわるい山道を小一時間歩かねばならない。それでシカの大好物であるトチの実シカは食べるままになっていた。しかし、以前はトチの実を集めてトチ餅を作っていた。これをなんとか復活できないだろうか。そこで考えられたイベントが、都会の人たちと自然林の整備とトチの実拾いである。サポーターやボランティアにでももらってトチの大木のある自然林の周囲を柵で囲みシカやイノシシが入れないようにする。9月に

は週末ごとにトチの実拾いツアーを組織する。ヤマフキとはちがってトチの実はそのままでは食べられない。ゆでて皮から実を取り出すのも一苦労だし、とりだした実のあく抜きも大変。というわけでこれらの作業は古屋の人にまかせる。そして出来上がったトチ餅は綾部温泉で売られているし、阪急デパートのカatalogに載るようになっている。

なぜヤマフキの話やトチ餅のことをいうのか。四方八洲男にいわせると、国がやっている過疎対策はほとんど役にたっていないからなのである。過疎対策法は何度か期間を更新して36年間で76兆円という膨大な金額が投入された。けれどもこの金額はほとんど過疎地に通じる道路などインフラ整備に用いらただけなのだ。「本当に必要な産業とか、コミュニティ、文化を起こすとか、Iターン、Uターンの人を迎えるというような事業にはほとんど使われていない」。「道路、ハコモノに76兆円が投入されたがほとんどが建設関連。そのことで地方経済はうるおったが、肝心の過疎地、水源の里は置き去りにされていた」ということなのである（四方八洲男の話は、「日経グローバル」No.94, 2008年2月18日6-8頁および2007年夏の里山交流大学で私が聞いた講義から構成）。

これらの施策の経験から四方八洲男は、日本全国で同じように過疎高齢化対策の問題に取り組んでいる自治体に呼びかけて「全国水源の里連絡協議会」を結成し活動を進めているが、ここではこれ以上はたちいらない。

3 コーディネーターとしてのNPO

「水源の里条例」によって「限界集落」の活性化の動きが始まったわけだが、フキノトウ摘みツアーやトチの実拾いツアーはだれがどんなやり方で組織

するのだろうか。ここでNP0 法人「里山ねっと・あやべ」について語らなくてはならない。このNP0 法人の活動は綾部市の活動と密接に関係している。

「里山ねっと・あやべ」の所在地は綾部市でも豊里地区、鍛冶屋町というところだがこの場所は合併前の豊里村鍛冶屋で、ここには豊里西小学校があった。1950 年代後半にはこの小学校には220 から230 人の生徒がいたというが、1990 年代になると50 人を割り込んでしまう。それで豊里西小学校は東小学校と統合され市街地に近い場所に移った。集落の生徒たちはいまバス通学している。小学校の校舎はそっくり残ったわけだがこれをどうするか？ 綾部市では校舎の教室部分を改修しフローリングや畳の部屋にした。トイレも現代化し入浴設備も作った。つまり豊里西小学校校舎の外観はできるだけそのままに保ちながら近代的な宿泊研修センターに生まれ変わったのだ。そして綾部市はこの宿泊研修センターの運営をNP0 法人「里山ねっと・あやべ」の指定管理にしたのである。市側で対応するのは、定住促進課、水源の里・地域振興課、観光交流課であり、NP0 法人は12 人の理事からなる理事会と職員5 人の事務局で構成されている。（「里山ねっと・あやべ」の設立は2000 年、法人登記は2006 年）。予算規模は2012 年度収入・支出額は公表で2 千441 万6532 円となっている。

定款にある団体の目的は、綾部市の恵まれた自然環境や歴史、風土などすぐれた地域資源を活用し、学術・産業とも融和した新しい地域開発の在り方を研究し実践するため、舞台として里山空間がもっている「里山力」「人材力」「ソフト力」に支えられた都市農村交流から定住促進に向けて各種の事業に取り組み、次世代をになう青少年の健全育成をはかり、地域の活性化に寄与する、となっている。設立以来、

このNP0 法人が行ってきた主な活動には以下のようなものがある。石窯・パン焼き体験（2001 年から）、森林ボランティア体験活動（2001 年から）、農家民泊活動（2002 年から）、里山そば塾（2004 年から）、米作り体験（2004 年から）、茶摘み体験（2005 年から）、綾部里山交流大学（2007 年から）。とはいえこのNP0 の常勤事務局員は5 人しかいないからこれらの活動を全て事務局で担当することはできない。

それではどのように運営するのだろうか？ 森林ボランティアはNP0 事務局に本拠を置くグループである。小学校の裏山を初め豊里地区にはあらゆる場所に竹藪がある。これは里山に人手が入らなくなったせいでもあるが、この竹を伐採する。切った竹は切りそろえ乾燥させて炭焼き竈で竹炭にする。あるいは豊里から福知山に抜ける峠の古道がある。何十年も人が通らなかったため雑木に埋もれていたが、これをグループの人たちが雑木を伐採し遊歩道に整備した。これらの活動を毎月、都市部からやってくるサポーターの人びとと行うのである。

あるいは茶摘み体験はこうである。豊里地区の南に隣接する小西地区は戦後、お茶の栽培をするようになった。お茶栽培の農家は小西茶業組合を組織しているが、これと重なり合うように「夢クラブ小西」もある。NP0 はお茶摘みの時期になるとこれら団体と協力して、都市部の人びとに呼びかけお茶摘み会を開催する。もちろん、春の茶摘みだけでなく、大学生が地域振興実習でこの地区を訪れるときには、夏草に埋もれている茶畑で雑草取りの作業をする。茶畑は竹藪に接しているから、竹を伐採して事務局のある校庭に設置された竈での竹炭の原料にするし、また参加した学生には炭焼き作業もしてもらう。

「森林ボランティア」や小西地区のクラブだけでなく、志賀郷、^{はそうじ}白道路、上林などの地区には同じよ

うに「奥山に桜を植える会」「神浪山麓ふるさと会」など沢山のグループがあり活動しているが、NPOはこれらのクラブやグループと連携し合って季節ごとのイベント参加を都市部の人びとに呼びかけ、実施するということを進めている。さきにのべた古屋のトチの実拾いのイベントもその一環である。こういうやり方での過疎地域と都市住民との交流の組織化はかなりうまくいっているように思われる。

4 これらの活動からうまれる絆、人間関係

綾部市で初め「水源の里」対策として始まった活動はこのようにして「里山ねっと・あやべ」を軸とした地域振興の活動へと拡大していったわけだが、このように展開するとこの活動の中にいる人びとの間でも、また外からこの活動に入ってくる人びとの関係でも新しい関係と感覚が生まれてくる。

学生たちと行ってきた学外実習についていうと、私が初めて学生たちと「里山ねっと・あやべ」を訪れたのは2006年であった。初めの3回は「里山ねっと・あやべ」が森林フロンティアなど地域のグループや地元の有機農家と連携してつくった活動メニューにのせてもらったが、これでは毎年同じ内容の実習になってしまいおもしろくない。そこで里山交流大学で知り合った人びとをつてに志賀郷、上林、白道路というように毎年訪ねる地区を変え行う活動内容もちがうものにした。志賀郷では七不思議伝説巡りと登尾峠越え、上林では古屋のトチの実拾いとトチ餅づくり、白道路では秋祭り宵宮で石童丸物語の芝居を演じる機会までいただいた。それぞれについては学生たちの実習報告書に譲ることにして、これらの活動の中で気づいたことがある。

それは、いま、過疎高齢化の中にあるには違いないのだがこの地域はすごく国際的になっていること。

上林で農家民泊をやっている80歳の芝原キヌエさんのところにはアメリカやイタリアから女性客が一人で泊まりに来る。2・3日泊まって満足して帰っていく。芝原さんは、イタリア語はもちろん英語も話さないのだが、コミュニケーションは十分とれお互いに満足している。志賀郷にはスペインでフラメンコの修業をしてきた村上さんがいて教室をやり、お弟子さんたちとリオ・デ・ユラという名のグループであちこち公演してまわっている。白道路の安藤恵子さんは地元出身者であるが、1年の半分はオーストラリアで仕事をして、オーストラリアの高校生たちを山里に連れてくる。

このような形で地域の人たちも外国の人たちと日常的に混ざって一緒にいろいろ体験し考える。視野が広がっている。他者とのかかわることで視野が広がっている。中山間地域の村は閉ざされた地域共同体。みんな同じように因習にとらわれているとするイメージとはまったくちがった現実。もしそのようだったら都市の人たちとの交流などとてもできないだろう。

そしてここで3.11以後に出現する新しい人間関係と過疎の村の人びとのもとで生じていることが通底すると私は思う。東日本大震災の被災地支援ボランティアに沢山の人が行く。ボランティアは見ず知らずの人への「贈与」である。贈与論では、特定の相手との間で、贈与をしなければいけない。贈られたら受けとらなければいけない。受けとったらお返しをしなければいけない。モースの『贈与論』はそう論じる。すると被災地支援はお返しなしの「純粹贈与」だということになるのだろうか。しかし贈与が一方的になされる「純粹贈与」は依存と従属の関係しかうみださない。ボランティアは「純粹贈与」などではないのだ。震災はいつあるかわからない。

いまは東北の人が被災者だけど、今度は私たちが被災者になるかもしれない。支援は相互性なのだ。それが過去であるか未来であるか、いずれにせよお返しの意識からなされている。里山でいま取り組まれている過疎対策、都会との交流の試みが生み出しているのは、相互性の意識をはぐくみ発展させること、二つの人間関係はここでは同じになるのである。

杉山 光信（明治大学）

記憶と記録
—現代情報メディアにおける他者の可能性について—
Logs and Memories
: The Possibility of Personal Subjectivity
in the Modern Information Media

吉田 健彦

YOSHIDA, Takehiko

はじめに

多くの言葉が濫用され、消尽されていく。先の大震災後、異様なまでに声高に語られた「絆」なる言葉もまた、それが本来持っていた意味を失ってしまった。「3.11」や「フクシマ」なる表現もまた同様に、どうしようもなく受け止め難い無限の苦痛を記号化し、消費できるありふれた客体にしてしまう。それは要するに、そのひとつひとつが絶対的な固有性を持っていたものごとの喪失から、我々が目を逸らしているということを意味している。そしてそのような逃避が Twitter などの現代情報メディア⁽¹⁾と結びつくとき、我々が受け止めるべきであった真実は覆い隠され、「3.11の悲劇を絆によって乗り越えていく私たち」という、見せかけだけの希望に彩られた物語が作られていく。

メディア上に溢れるそれらの言説を目の前にして、我々はどこか暗澹たる気持ちになることはないだろうか。単に美談として語られる「絆」なるもの。けれども実のところ、それは我々の空虚さを一時埋めるためだけに生みだされた、それ自体空虚なイメージでしかない。我々はそれを消費し、すぐに欠乏し（なぜなら事実は変わらずに在り続けるのだから）、より分かりやすく、より陳腐な「絆」の物語を求め

ていく。しかしそれはまったくのナンセンスでしかない。絆とは本来一般化できない、それぞれに固有なひとりとひとりの間にのみ生まれる、絶対的に固有な関係性のことを意味している。それはきれいごとでは片づけられない、生々しい、厭わしさや煩わしさ、苦しささえをも含んでいる、怖ろしいまでに逃れようのない他者とのつながりなのだ。それらの苦痛や恐怖を濾過してしまった後に残されるのは、ただ他者を自己の快楽のために消費しようと食欲に涎を垂らし続ける己の醜い姿でしかない⁽²⁾。

本論が前提とするのは、この、他者が私の存在に対して及ぼす根源的な恐ろしさであり、苦痛である。ただしそれは避けるべきもの、避け得るものではなく、そのなかにとどまることによってのみ私の存在が可能となるような恐ろしさであり、苦痛でもある。しかし我々はそれを遠ざけ、他者を記号化し、消費対象にしようとする。その醜さは決してインターネットによってのみ顕在化されたものではなく、他の様々なメディアによっても、あるいは対面関係を通してでさえも、我々は常にどこかにそのような醜さを隠し持っている（痛みを拒否する我々の声高な「絆」の叫び声は、まさにこの醜悪さを覆い隠すための白く塗った墓に過ぎない）。

現代情報メディアが、このような虚飾と極めて高い親和性を持つことは確かであろう。しかし、やはりそれだけではない。現代情報メディアが我々の関係性を仮想化し、他者を消費の対象とする大きな力を持つからこそ、我々は逆説的に、そこになお消し去りがたく残された他者からの衝撃に気づくことができる。

本論では、現代情報メディアが他者との真の関係性、共同性を可能にし得るのかどうかを、記憶や苦痛に焦点をあてつつ考察する。その際注意しなければならないのは、これらの情報技術に対して純粹素朴に否定的であろうとすることには何の意味もないということである。むしろ、これらの技術が決定的に避けがたく我々の生活に浸透し、透明化していくと考えるからこそ、その影響を分析しなければならないのだ。

1 記憶と記録

震災を機に、改めて様々なメディアによって残された記録の重要性が認識されるようになった。共同体が持つ固有性が、そこで共有されていた記憶によるのであれば、津波によって、あるいは放射能汚染によって喪失された記憶を支えるものごと（そこには人間も含まれる）は、そのまま共同体の喪失を意味する。例えば、津波や地震、竜巻などの自然災害があった後、そのとき失われた家族の写真が遠く離れたところで見つかり、それが持ち主の手に戻ったという話を、我々はしばしば耳にする^③。多くの場合、そこでは、取り戻された写真は単なる記録ではなく、災害によって喪失された何らかの記憶の回復を意味している。また、例えば 1854 年の安政南海地震について記した瓦版が、単に過去のできごとを伝えるだけではなくこれからの防災にも活かし得る

ものとして注目されたように、災害前後における被災地の状況を記録することは、やがてまた起きるかもしれない災害に備えることにもつながるかもしれない。

これら自体は、非難されるべきものではない（特に写真が持つ記憶の可能性については第 2 章で改めて考察する）。しかし、もし我々がそこからさらに一步踏みこみ、日々の生活において生まれるすべての情報をデジタルデータとして記録するとしたらどうだろうか。実際、我々はそれをある程度実現できる時代に生きている。今回の大震災と原発事故における特徴のひとつとして、被災地が先進的な情報技術に溢れた日本であり、かつ情報インフラの拠点である東京からそれほど離れてはいない東北地方であったということがある^④。その結果、現代情報メディアを通して、これまでの災害と比べはるかに多くのものごとが記録され、共有されることになった。吉見俊哉ら（2012）は、これらの経験を通して、現代情報メディアによって記録された情報のアーカイブ化の重要性を主張している。その目的は上で述べたように、将来への備えと共同体の回復の二点にある。しかし、アーカイブ化のためであれば個人の権利は無視しても良いとでもいうかのような吉見の議論には、強い懸念を抱かざるを得ない。確かに吉見が指摘しているように（同書：20，31，146 等），公共の利益が優先されるべき場合もあるかもしれない。しかし、共同体回復のため、あるいは災害予防のためといった（正面からは批判しにくい）大義名分を掲げることによって、我々の個人情報や普段から何らかのシステムによって集められ、ビッグデータ^⑤として管理されることは、吉見が考えているよりはるかに大きな危険性を持つだろう。そしてその危険性への対策としては、せいぜい法的制度の確立

やアーキテクチャ設計によるしかない。また指摘するまでもないが、個人情報の保護は政府や企業の情報隠匿を許すこととはまったく異なる。しかし少なくとも吉見の論述がその差を明示しているとは言い難い。

しかし本論が問う点は別にある。第一に、もし情報アーカイブの目的のひとつが共同体の復興にあるというのなら、そもそも、公共の利益のためには個人のプライバシーを尊重する必要はないというのは矛盾でしかない。何故なら、共同体とは、あるひとりひとりの、絶対的に固有な人間関係が無数に組み合わせるなかで生みだされるものであり、その私ときみの絶対的に固有な関係性は、人間にとって最も私的なものだからである。従ってここでいうプライバシーとは、単に法やアルゴリズムによって定められるような個人情報のことではない。そして第二に、そもそも現代情報メディアによって記録されたものが、はたして本当に共同体の記憶になるのかということも問われなければならない。無論、あるひとつのメディアが、我々の日常生活すべてを記録することなどあり得ないし、仮にできたとしても、そのすべてを分析することは不可能であろう⁶⁾。従って、不完全性それ自体によって現代情報メディアによる記録が否定されることにはならない。そうではなく、逆に我々が現代情報メディアによって我々の日常生活すべてを記録することができると信じ、かつそれが記憶になると信じていること、あるいはそうであるよう欲望していることにこそ問題の本質がある。そしてそれはいつか、デジタルデータとして記録されるものだけが我々の生であるという逆転を生み出すことになる。

現代情報メディアによる記録は、今後ますます莫大な量となり、かつ低コスト（それは単に経済的な

コストを意味するだけではなく、我々が記録するという行為を意識化する必要がなくなっていくということでもある）になっていく。それに比例して、デジタルアーカイブの重要性も高まっていくだろう。しかしそれだけのことであれば、結局のところそれは、人間の固有性から完全に切り離されたどこかで自律的に作動し続ける、不気味な何かにしかなり得ない⁷⁾。我々自身もまた、不死への欲望を通して、記録されることと記憶していくことの差異を失っていくのであれば、最終的にはビッグデータとして（すなわち総体として）の交換価値しか持たない、ただの01のビット列と化すより他はない。

問題の根底はここにある。大黒（2014）は、ビッグデータにおいて「個々のデータの値やデータの帰属先である個々の標本は本来、関心の埒外」（同書：136）であるから、プライバシーは本質的な問題とはなり得ないという。これは正しいが、しかしそれが示しているのは、いうまでもなくプライバシーについては心配する必要がない、などということではない。そうではなく、ビッグデータが（人間自身の欲望によって）人間の主体性を飲みこみ、それ自体で自律的な運動を始めるとき、プライバシーを持つ人間が——少なくとも我々がいま指しているような意味においては——もはや存在しなくなるということの意味しているのである。注5で触れているように、ビッグデータにはVeracity（正確さ）あるいはValue（価値）という属性があるという主張に対して、大黒は、ビッグデータはそもそも「「無差別」に掻き集められたデータの集積物」（同書：138）であり、そこに正確さや価値は存在しようがないという。しかし、正確さと価値は、必ずしも並列されなければならないものではない。我々の周囲で既に環境化した情報技術⁸⁾は、無意味に（確かに

そこには国家や企業の恣意が働くが、技術はやがてそれを凌駕してしまう)、しかし正確に我々の生活を記録していく。そしてそれは、正確であるにもかかわらず無意味であるからこそ不気味なのだ。西垣が指摘しているようにビッグデータにおいて「個が軽視されている」(西垣 2014: 46) のは事実だが、事態がここまで進んだとき、もはや軽視される個さえ存在しなくなる。

しかしそれでもなお、そこには何かが残る。人間存在が、ある面において自律的に運動する技術なしにはあり得ない以上、そこに残された何かを技術もろとも否定し、純粹無垢な人間性などという幻想に戻ろうとすることは不可能であり、現実的な応答の可能性を失うだけにより一層の危険を人間にもたす。必要なのは、どのようなメディアを通してであれ、それを貫いて我々に迫ってくる他者とはいったい何なのかについて、粘り強く問い続けることなのではないだろうか。

2 我々に迫ってくる他者

現代情報メディアの出現によって、我々は個人のレベルにまで分断された安全な空間から、画面越しに世界に起きている様々なできごとを眺めることができるようになった。画面の向こうにどこか遠くの他者の苦しみ、悲しみ、あるいは恐怖が映しだされる。我々は束の間それに同情し、共感し、あるいは社会の不正に怒る。そして別の娯楽を提供してくれるであろうサイトへのリンクをクリックし、数秒後には既にすべてを忘れていく。直接的な対面関係が失われるなかで、我々はもはや画面の向こうで苦しむ他者を見捨てることに対していかなる罪悪感も持たない。守られた場所から電子的な変換を通して描かれる画面上の画像によって他者を眺め、その戦い

や苦しみや喜びをたんに自分の欲望と享楽のための安全な消費物として喰らい尽くそうとする。けれども、本当にそれだけなのだろうか。メディアの向こうにいる他者は本当に、制御された安全さにとどまっているような存在なのだろうか。本章では、メディアが捨象しきれない、他者が持つどうしようもない制御不可能性について、バルトの写真論を手掛かりとして考えてみよう。

バルト (1985) は写真と他のメディアとを区別する最大の特徴を、メディアそれ自体の不可視性に求めている。絵画の場合、描かれた対象が実際に存在するかどうかは鑑賞者には分からない。むしろそこで鑑賞の対象となるのは、画家の表現であり、主観である。我々は描かれた対象ではなく、画家の作風を観ることが可能である。しかし写真を見るとき、我々は写真それ自体を見てはいない。絵画とは異なり、写真は被写体という存在そのものを写すことに意義があり、写真というメディアそのものは我々の目には触れない。

写真の撮影技術や、それが文化的なコンテクストのなかで何を意味しているのかを考察することは可能だろうし、また一般的に写真論で語られるのはむしろそういったものごとであるかもしれない。バルトはこれらの要素を「ストゥディウム (studium)」⁽⁹⁾と呼ぶ。しかし真の意味で我々に衝撃を与える写真は、このストゥディウムだけではなく、もう一つの要素も必ず同時に持っていなければならないとバルトはいう。それが「プンクトゥム (punctum)」⁽¹⁰⁾である。

一般的な関心を表すストゥディウムを超え、写真に写された被写体の存在が、このプンクトゥムとして我々に突き刺さる。文化的な意味づけや共有され

得る技法から逸脱したどこかで、被写体は我々にどうしようもなく迫ってくるのである。その共有し得ないプンクトゥムに自らを曝すということが、そこに写された被写体との出会い＝関係性の絶対的な固有性を顕わにする。

このとき、写真に写されたものは、もはや写されただけのものではない。「この陰鬱な砂漠の中で、ある写真が、突然私に到来する。その写真は私を活気付けた、私はその写真を活気付ける」(同書：31)。バルトはこれを「相互本来的 (co-naturel)」と呼ぶ。では、既に存在しないかもしれない被写体をこの私が活気付けるとは何を意味しているのか。

通常、写真においては、写真の画像とそれによって示される指示対象とは別けて考えられる。しかしプンクトゥムによって私を貫く写真は、そのときもはや写真の画像と指示対象とに別けられるようなものではなく、それ自体で私に迫るものとして顕現する。そのとき、写真はそこに写されたものに「それはかつてあった」というどうしようもない事実性

(バルトはそれを「御しがたいもの」と呼ぶ)を与える。したがってバルトにとって、プンクトゥムをともなった写真とは、単に記憶を意味しているだけではない。「それはかつてあった」は、意味を超えたところにある存在それ自体への確信なのである。

しかし、この「それはかつてあった」は、狂気を含んだものでもある。その狂気とはすなわち、写真を前にした我々が感じる「どうしようもなさ」から起きるのではないだろうか。「それはかつてあった」。しかし、いまはもうない。それは我々に、人の死がそうであるようにいかなる意味づけも許さないものとして我々に突きつけられる。いかなる意味づけも否定される「それはかつてあった」の、無意味であるにもかかわらずどうしようもなく存在していると

いう事実には、それ自体で狂気が内在されている。

ここで改めて、メディアを通して現われる他者との関係性について考えてみよう。ソントグ (2011) は、『戦争に反対する戦争！』⁽¹¹⁾を例として挙げつつ、我々の倫理的態度について厳しく断じている。ソントグは、このような極度の苦しみを顕している写真を見る権利があるのは、「その苦しみを軽減するために何かができる人々」あるいは「それから何かを学べる者たち」だけであり、そうでなければそれは「覗き見をする者」(同書：44)だという。もし我々がそのような写真を前にしてその苦しみに感応した(と思いこんでいる)としても、それは結局のところ本物ではない。むしろそのような表面的な感応は、この私が画面の向こうで苦しむ他者に対して責任を放棄していることへの欺瞞と隠蔽に過ぎない。実際、メディアの向こうで苦しむ他者を前にして、我々は何もしていない。我々は苦しみを受けていない。我々は安全なところから出ようとしない。

しかし、繰り返して我々が気づかなければならないのは、「かつてそこにあった」すなわちいまはもう居ない他者が持つ、いまはもう無いにもかかわらず在り続ける絶対的な存在の確信である。

無論、バルトが語っているのは銀塩写真であり、ベンヤミンのいう複製技術としての銀塩写真よりさらに圧倒的に複製が容易であるデジタル写真は、彼の時代にはなかった。現代情報メディアのなかを大量に流れていくすべてが似たような写真は、我々に迫り来るどうしようもない迫真性、その存在への確信を失っていく。我々はそれを商品として消費し、興味もなく一瞥し、すぐに捨てる⁽¹²⁾。

しかしやはり、それだけではない。被災によって失われた写真をふたたび取り戻すことが大きな意味

を持つのは、そこに写されたものが——媒体が銀塩であれデジタルであれ——ブントゥムを失っていないことの一つの確かな明証なのだ。それは記録を貫き、記憶さえ飛びこし、怖ろしいまでの迫真性をもって、剥きだしの生そのものとして我々の眼前に突きつけられる。その怖ろしさは、ビッグデータの渦に捲きこまれたかつて人間であった何かが持つ不気味さとはまったく異なる。それは、徹底して固有であることからくる畏怖なのである。

3 固有性

インターネットがコミュニケーションの規模を地球規模にまで拡大したいま、我々は、我々がコミュニケーションする、徹底して固有である他者とは誰で在り得るのか——肉親なのか、近しい友人なのか、同郷人なのか、同国人なのか——について、改めて問う必要に迫られている。

現代情報メディアを通じたグローバルな関係性（特に人間と人間の倫理的な責任関係）を問おうとするとき、しばしばそれに対する拒絶反応として、ローカルな、直接的な対面関係にある他者との関係とは異なる——少なくともそこには責任の大小においてグラデーションがある——という反論がなされる。それがそのまま情報技術の否定につながるような浅薄な反技術主義というまでもないが、弱い紐帯などを持ち出しその利点を挙げるような議論にも、本質的な意味はほとんどない。いずれにせよ、そこに差異を前提とする主張には、ある種の暴力性がある。我々が遠く隔たれた、しかし我々の生活に密接に関わっている他者——これは抽象的な話ではなく、現代先進諸国に住む我々が、服を着て食事をとり、要するに一日をただ過ごすだけで、つねに既に現れている——に対する倫理的責任を問う際に、

この倫理的差異を持ち出すことは、端的に他者に対する責任の放棄でしかない。

いつの日か我々の生活が、我々の身体性の限界を超えないだけローカルなものに縮小できるとすれば——人間がコミュニケーションの拡大を求める存在である限り、歪でない形でそれを実現するのは極めて困難だと思われるが——そのときはローカルとグローバルの間に倫理的差異を前提とすることも正当化されるかもしれない。しかし、いまこの時点で世界がそうになっていない以上、我々は、あらゆるものが数値化され比較演算できると信じている極端な功利主義者でもない限り、他者に対する倫理的責任のグラデーションなどについて言を重ねる前に（少なくともそれと同時に）、何よりもまず直截的に、グローバルな他者に対する倫理的責任関係そのものを探求する義務がある。現代情報メディアを通してなお残存し続ける人間性について問うことの意義はこの点にある。

本論の最初の問いかけに戻ろう。「フクシマ」や「絆」が現代情報メディアのなかで語られるということ、そこにはいったい何が示されているのだろうか。

苦しい中でも「絆」によって助け合う共同体の美しさ、あるいはどんな困難な状況下においても理性的に和をもって行動する日本人への海外からの賞賛。震災後から大量に流布されたそれらの物語が、ある一面において人びとを支えたことは事実かもしれない。しかし同時に、そこには先に述べたローカルな倫理主義を声高に叫ぶことに通底する、偏狭な心象が隠されている危険性がある。しかし我々は、そのような物語を大量に生みだし消費している裏側で、デマが垂れ流され、異様なまでの外国人蔑視に基づ

く誹謗中傷が飛び交ったのを忘れてはいない。被災地から離れた都心で、震災直後から物資の買いだめに走り、必要以上の商品を買って漁っていた自らの姿も知っている。現代情報メディアはその双方に作用し、乖離を拡大する。そしてそのあいだにも、史上最大規模の放射能汚染による被害は進行し続けている。

結局のところ、現代情報メディアは大きな矛盾を抱えている。それはここではないどこかに在る何者かと、いまここにいる私とをつないでくれるが、しかし同時に、その何者かを仮想化し、モニタの前という特権的な場に座る私の暇つぶしに消費するものにもしてしまう。その時点で、我々はいかなる意味においてももはや当事者などではなくなる。無論、ここでいう当事者とは、被災者あるいは被害者のことではなく、何らかのかたちでその被災者、被害者に対して責任を負っている者のことである。原理的にその責任を放棄することなどできるはずもないが、にもかかわらず我々はそのようにし、当事者であることから逃避する。そしてにもかかわらず、我々はあたかも自らが当事者であるかのごとく、「フクシマ」なる物語に特権性を付与し、我々のみがそれについて語る権利があるかのように振る舞う。

しかし何故それは特権的なのか。我々はチェルノブイリを知っていたはずだし、ボパールを知っていたはずだし、バンダアチェを知っていたはずだ⁽¹³⁾。無論、これは先の震災がありふれた、取るに足らないできごとだと言っているわけではまったくない。そのひとつひとつの（自然であれ人為であれ）災害が、それぞれに取り返しようのない、共約不可能な、無数のそれぞれにあるひとりの誰かの喪失から成っているという意味で、そしてその意味においてのみ、「フクシマ」は固有ではないのだ。そこで失われた

絶対的に固有な人間と人間のつながりは、「絆」などという言葉によって表現できる、優しく消化しやすい物語などでは決してない。

福島第一原子力発電所事故のあと、再びチェルノブイリが注目されるようになった。しかしそのとき、なぜ我々がこれまでの倫理の営みにおいてチェルノブイリを真の意味では見てこなかったのかを問わなければ、何の意味もないだろう。そうでなければ、我々は結局のところ「フクシマ」の消費を通してさらに「チェルノブイリ」さえ消費するだけのことになる。チェルノブイリの当事者が、私たちも日本に学ばなければならないというとき、それを聴く「フクシマ」の当事者ですらない我々が感じる心地よさは、世界がつながっていることから生まれるものではなく、一切のリスクを負うことないままに、自らが特権的な位置にあるという幻想に溺れている快楽でしかない。しかしそれは、我々が人間で在れるか否かという根源的な問いかけの前において、最大のリスクのみを負うことでしかない⁽¹⁴⁾。

おわりに

震災を通して、現代情報メディアの意義が改めて注目されるようになった。けれども、それは無条件に善なる人間性をつなげるようなものではないし、無条件に人びとの記憶（共同性の基盤）を代替するようなものでもない。SNS上での無毒化され痛みを濾過したありきたりの優しい言葉との戯れは、一見人間的に見え、実は人間から固有性を奪い、統計的に処理できるデータへと近づけていく。そうしてそれは、生々しい苦痛やわずらわしい他者を忌避する我々の欲望が行きつく先でもある。

被災地において、ある相互扶助的な共同体が生じる。その存在やそこで求められているものごとが、

Twitter や Facebook を通してまたたくまに拡散し共有され、思いもよらないところから物資が届き、人びとが集まってくる。その現場で出会った生身の人びとが共に汗を流し、声をかけ合い、助けあう。それは現実と仮想が交差するところに生まれる、ひとつの新しく美しい物語なのかもしれない。けれどもその他者との共同体において、語ることさえできない苦しみや醜さ、後悔や恐怖、要するにどうしようもなさが、語ることさえできないままに語られない限りにおいて、災害ユートピア（ソルニット 2010）は、結局のところまさにユートピアでしかない。それはすぐに失われ、その物語もやがて我々の暇つぶしのための安全な消耗品となる。

現代情報メディアは我々に何をもたらすのだろうか。もしそこに自由や解放、そして希望だけを求めるのであれば、結局のところ、我々は何も得ることなどできないだろう。そうではなく、他者とのつながりが本来的、必然的に苦しみや恐ろしさを内包していることを、我々は改めて想起しなければならない。

インターネットは確かに途轍もない規模でコミュニケーションを拡大した。そうして、それはただそれだけでしかない。我々は、ローカルかグローバルか、共同体か自立した個人か、現実か仮想かなどといった二元論に拘泥し、互いにユートピアを掲げて対立することの無意味さを知らなければならない。拡大するのはコミュニケーションの技術的な自由度の拡大であり、それは人間関係の自由度では必ずしもない。しかしその自由度の拡大には、避けがたいものとしての我々人間存在の本質的変容への予兆が隠されている。

情報技術はただ単純に我々により自由で開かれた関係を与えてくれるようなものではない。伝統的共

同体もまた、ただ単純に善なる人間性と相互扶助の精神によって支えられているわけでもない。それらが希望や救済として語られている限り、現実には、そのどちらもが幻想として我々を取り囲んでいる救いのない日常である。

他者とは、あらゆるメディア（媒介）を貫いて他ならぬこの私に迫りくる、絶対的な固有性を帯びた怖ろしいなにかである。そのあたりまえのことをあたりまえとして再認識することは極めて困難だが、しかしもし絆というものがあるのなら、それはその日常の総体を現実として歩み続け、そのなかに現れるあらゆる他者をこの私の他者として引き受ける覚悟の先にしかないだろう。

注

(1) ここでいう現代情報メディアとは、高速ネット回線等のインフラ、RFID や GPS、携帯電話やスマートフォンなどのモバイル端末、そして Twitter や Facebook 等の SNS などを総体的に含む広い概念として用いている。

(2) しかし同時に、我々はただ安穏と消費するだけの位置にいられるわけではない。美しい物語としての「絆」は、それに合致しないものごとを悪として排斥するか、より悪くはそのものごとの存在すら否定する。その圧力が我々自身に向くとき、我々は自身を悪として責め、あるいは必要とされていない者として苦しむことになる。

(3) また、紛失したものを持ち主に戻すために SNS が利用されていることにも注目すべきであろう。2011 年 4 月 27 日のアメリカ中南部における大規模な暴風雨被害の折、ある女性が Facebook を利用して、風で吹き飛ばされてきた写真などを持ち主に戻すための情報サイトを作成したところ、多数の協力

が集まり、実際に幾つかのものが持ち主の下に戻ったという例がある（小林 2011）。

(4)『IT時代の震災と核被害』（2011：23-24）、あるいは高野他（2012：2-3）を参照。

(5)ビッグデータとは、「典型的なデータベースソフトウェアのキャプチャー、貯蔵、処理そして分析の能力を超えたサイズを持つデータセット」

（McKinsey Global Institute, 2011：1）を意味する。その特徴としては Volume（規模）、Variety

（多様性）、Velocity（速度）という「3つのV」が挙げられる。さらにこれに Veracity（正確さ）あるいは Value（価値）が追加されることもあるが、これについては改めて本文中で触れる。

(6)「ビッグデータとは「全データを解析の対象にするものだ」という誤解があることです。（中略）例えば地震予測のことを考えてみればいい。地震予測における全データとは何かというと、それは、過去から未来までの地震にまつわるさまざまなデータの総体のことです。当然ながら、それらをすべて解析の対象にすることはできません。未来は不可測だし、処理能力がいかに拡大しようとも、データの総体を処理しきれものではないからです」（西垣他 2010：48-49）。

(7)国立チェルノブイリ博物館の副館長であるコロレーヴスカが、資料の収集には「人と人との接触が重要」であり、「交渉し、信頼を得て譲ってもらわなければならない」と語っているのは印象的である（コロレーヴスカ 2013：94）。

(8)「情報技術の環境化」については、吉田（2014）を参照。

(9)熱意、研究、衝動、嗜好、愛着、慰めなど様々な意味を表すラテン語。バルトは写真が持つストゥディウムの機能として、「情報を与えること」、「表

象すること」、「驚かすこと」、「意味すること」を挙げている。

(10)刺すこと、突くこと、刺された小さな穴など様々な意味を表すラテン語。

(11)『戦争に反対する戦争！』はドイツの良心的参戦拒否者エルンスト・フリードリッヒによる写真集。ここでソントグが見ているのは、「戦争の顔」と題された、顔面に酷い損傷を受けた兵士たちの24葉のクローズアップである。

(12)ここで本論は写真と他のメディア表現とを同一の次元で捉えているが、バルトにおいては写真の独自性が前提されていることは強調しておかなければならない。しかし本論は、自己には決して理解しきれないものとして自己に内在する他者性こそが自己を生み出すのであり、そしてそれが他者への責任の原理であるという立場を取る。そしてバルトのいうプンクトゥムはこの主張に強い適合性を持つ概念と捉え、これをより一般的に、メディア全般にも適用できると考える。

(13)しかしこのように表現すること自体、既に我々がそれら個々の出来事の絶対的な固有性を剥ぎ取り、消費対象にし始めていることの表れかもしれない。それが「フクシマ」のように未だになっていないとすれば、それは皮肉にも、我々がそれらについて知ろうとさえしてこなかったからに過ぎない。とはいえ、名づけるということには別のかたちもある。ナンシー（2012）はアウシュビッツとヒロシマという二つの名を挙げつつ、それが「一種の脱・名称化（dé-nomination）」であり、一般に固有名が意味するのが「自分自身であり、その他のいかなるものでもない」のに対して、脱・名称化のために「これら二つの名が意味するものとは、意味の全滅^{サンス}なのだ」という。ここには、我々が対象を安全に消費するた

めに名づけることとは異なる名づけの在り方が示されている。

(14)誤解をしてはならないのは、固有性の主張は、我々が失ったあるひとつのそれを美化し、その災害を引き起こした構造的な問題から目を逸らすことを意味しているのではないということだ。そうではなく、我々はいかに耐え難くとも、それぞれが絶対的な喪失であることを引き受ける覚悟をもたなければならぬ。そうでなければ、我々は歴史から学ぶなどということは、ついにできないままに終わるだろう。

参考文献

- 荒金直人 (2009) 『写真の存在論—ロラン・バルト「明るい部屋」の思想』慶應義塾大学出版会
- 大黒岳彦 (2014) 「ビッグデータの社会哲学的位相」『現代思想』青土社, pp. 133-147
- 小林啓倫 (2011) 『災害とソーシャルメディア 混乱, そして再生へと導く人々の「つながり」』マイコミ新書
- コンピューターテクノロジー編集部編 (2011) 『IT時代の震災と核被害』インプレスジャパン
- 高野明彦・吉見俊哉・三浦伸也 (2012) 『311 情報学 メディアは何をどう伝えたか』岩波書店
- 西垣通・ドミニク・チェン (2014) 「情報は人を自由にするか」『現代思想』青土社, pp. 38-58
- 吉田健彦 (2014) 「環境化する現代情報技術と現実の変容—現実／仮想の二元論的情報観を超えて」総合人間学会編『総合人間学第8号』電子ジャーナル版
- A. コロレーヴスカ (2013) 「インタビュー04 責任はみなにある」東浩紀編『チェルノブイリダークツーリズムガイド』株式会社ゲンロン, pp. 94-97

- J=L. ナンシー (2012) 『フクシマの後で 破局・技術・民主主義』渡名喜庸哲訳, 以文社
- R. ソルニット (2010) 『災害ユートピア—なぜそのとき特別な共同体が立ち上るのか』高月園子訳, 亜紀書房
- R. バルト (1985) 『明るい部屋—写真についての覚書』花輪光訳, みすず書房
- S. ソンタグ (2011) 『他者への苦痛のまなざし』北條文緒訳, みすず書房
- "Big data: The next frontier for innovation, competition, and productivity", McKinsey Global Institute, 2011

吉田健彦 (東京家政大学非常勤講師)

来たるべき社会のための覚え書
—〈存在の連鎖〉の持つ意味—
Notes for the Society to Come
A Meaning of the Idea 'Chain of Being'

木下 康光

KINOSHITA, Yasumitsu

3.11 とはいったい何であったのか、まずそこから議論を出発させねばならないだろう。2011年3月11日東北地方太平洋岸を襲った巨大地震と大津波による東京電力福島第一原子力発電所原子炉の深刻な炉心溶融事故は、我々がいま人類史の新たな分岐点に立っていることを明らかにした。そのことの痛切な認識なくして人類の存続はないであろう。

原子力発電が始まったとき、それは人類の第二のプロメテウスの火と呼ばれた。これによって人類はその歴史の始まりに火を得たのに匹敵する新たな段階に達したと喧伝されたのだった。それはバイオテクノロジー同様、自然を思いのままに操る神にも等しい人類進歩の輝かしい成果であった（はずだった）。だが3.11フクシマ事故は神ならぬ身の知るよしもなし、「想定外」の自然災害（実は人災）によって、近代科学の驕りは木端微塵に打ち砕かれ、最先端技術の未熟さが白日の下にさらけ出されたのだった。人類最高の知恵は猿知恵にすぎなかったことを手酷い仕方で思い知らされたのだった、お釈迦様の掌の中の孫悟空のように。あるいはゲーテのバラード『魔法使いの弟子』の未熟な弟子のように。夢の核技術はまさに魔法だった。そして未熟な弟子の魔法の知識は所詮みようみまねの上っ面だけのもので、ついにこの怪物の暴走を制御できず、大惨事を

引き起こしてしまったのだった⁽¹⁾。

そもそこの核技術なるものは、よく知られるように大量殺戮のための軍事技術として開発されたものだった。だがそれはやがて国際関係の変化に伴い「平和利用」の名のもと、巨大なエネルギーを供給する原子力発電として利用されるようになり、増大する一方の経済活動を支える根幹的なエネルギー源として位置づけられていったのだった。石炭・石油などの化石燃料によるエネルギー資源の枯渇が懸念される中、核融合の可能性まで語られる原子力の将来にどれほど大きな期待が寄せられ、もてはやされたか、いまさら言うまでもあるまい。

その際未来のエネルギーとして原発を推進したのは、エネルギーの高消費こそが生活水準の高さにほかならず、そしてそれが豊かな生活というものであり、幸福にほかならない、とするイデオロギーであった。そして原発は快適で便利な大量消費文明を担うエースであった。だが、豊かさとは何かが問われ、人間が本当に求めているのは物質的豊かさではなく、生の究極の目標は幸福にあること、GDPの大きさは幸福度と必ずしも関連しないことが明らかになると、上に述べた物質的豊かさイコール幸福とする消費文明のイデオロギーは支配体制たる資本主義の宣伝、トリックにすぎないことが露呈したのである。今日

の消費文明は人々の欲望の必然的結果であろうか。必要は発明の母というけれど、今日の新技術、新商品の多くは内発的な消費者の求めによるよりも、むしろ企業側が積極的・能動的に消費者に働きかけ、その欲望を呼び覚まそうとして生まれたものであることは周知の事実であろう（東京 - 名古屋間を 40 分で結ぶというリニア新幹線構想などは一体どこに必要があるだろうか。進歩の名のもと次々に生まれるこのような巨大プロジェクトは大手ゼネコンなど大企業・大資本の存続のために必要であるに過ぎない）。その結果生じる事態と言えば、資本の増殖と環境破壊だけである。そしてまた地球資源の枯渇によって将来世代の生活の資が奪い取られることになることは今さら言うまでもあるまい。

*

資本主義の完成（＝最終）段階とも言えるグローバル資本主義の時代にあっては国家・社会の役割はますます低下し、貧富の差が拡大して格差社会が生まれることになった。社会全体の利益より個人の利益を尊重し、個人の自由を最大限実現しようとする自由主義経済体制のもとでは、競争は社会進化の動因として肯定・奨励された結果、個人間の格差の拡大は必然の成り行きだった。経済成長のもたらす富は国民の 1 パーセントに満たぬと言われる富裕層にますます集中する一方、効率化の追求により非正規雇用が増大し、それによって低所得者層が急激に増加しているのは現在我々が目にしている世の姿である。真面目に働きさえすればいつか小さな家の一軒も持てると信じられた時代は束の間のことだった。それどころか国家財政の収支の悪化による福祉縮小（切り捨て）政策の中で、豊かな先進国の一つとさ

れるこの日本で、生活苦による自殺や、電気やガスを止められての餓死といった悲惨なニュースが後を絶たないのである。

資本主義は近代科学とともに近代の主要な原動力であった。そこでは個人の自由の拡大と引き換えに、共同体の崩壊が進んでいった。家、親族、村などの共同体がセーフティーネットの役割を果たした以上に束縛と感じられた限りは、近代の歴史は個人にとって解放の歴史であった。封建制度の束縛に苦しむ、貴族と聖職者以外の大多数の人々、とりわけ市民階級にとって、資本主義的な自由は解放を約束するものとしてまさに歓迎すべきものであり、暗黒の中世に対して明るい近代を謳う進歩思想が広がったのだった。理性の力を信奉する啓蒙主義が生まれたのもこのような歴史的文脈においてであった。だが生産力が増大する中で資本を蓄積したブルジョワジーが覇権を確立するや、支配体制となった資本主義・自由主義は自らを脅かすもの、とりわけ社会主義や共産主義の思想に対して警戒を強め、敵対するようになった。それが 1989 年までの状況であった。そしてこの年以降の世界政治の一連の出来事は、まさに資本主義が最終的勝利を収めたかのように見えるものだった。そのような状況の中で生まれたのが経済のグローバル化という新たな事態であった。そこでは資本の自由こそが最高善で、企業活動の自由が最大限認められるべきとされ、そのためには、TPP 加盟交渉でも明らかなように、国家主権さえ制限されるのである。我々はそのような歴史の新たな段階に生きているのである。

国家は擬制された共同体とはいえ、近代に入って村は破れ、家族の崩壊が進行する中で、最後のセーフティーネットとしての社会的役割を期待されていた。国家がその役割を果たせないとなると、人間

社会の存続そのものが危ういことになってくる。

*

人間の本質規定として言語や道具の使用などが指標として挙げられるが、それらにもまして挙げられるべきは社会性であろう。採集と狩猟に依存して生きていた太古の人類は、自分たちより大きくて強力な、あるいは運動能力に勝った熊や象、鹿や猪などの獲物を得るためには協働によるほかなかった。そしてこの協働を通して言語というコミュニケーション能力が発達したのだとされる。すなわち人間固有の弱さが社会性（と知能）を育んだのだった。

人間は基本的、本質的に社会的動物なのである。それは具体的にはどういうことなのか。それは端的に言えば、人間社会の最小単位である家族にせよ、血縁親族にせよ、あるいは地域共同体にせよ、あるいはまた様々な社会集団であれ、その成員をひとりとして飢えさせないということではなければならないだろう。伝統的な共同体的社会では肉体や精神にハンディを負って生まれた者にも彼らに相応の仕事と役割、居場所が与えられ、生存の機会が保障されたのだった。その意味で今日の冷酷な切り捨て政策は社会性の放棄であり、人間の本性に悖るものと言わねばなるまい。

近代は個人の自由が最大限尊重されその欲望の実現を図る、基本的にエゴイスティックな社会である。その傾向が強まり、他者への配慮が失われると、人間世界は殺伐として潤いのない砂漠と化する。そしてそれは人間世界だけの風景ではないのだ。近代産業社会が始まってから人類は地球上のどれほど多くの生物種を絶滅させてきたことか。そして現在、どれほど多くの絶滅危惧種が存在することか。我々の

周囲ひとつを見ても動植物相のいかに貧しく寒々としていることか。かつては田んぼを闊歩していたトキやコウノトリは言わずもがな、野にキジを目にすることももう殆どない。スズメやツバメさえ最近とみに減少が目立つ。田舎では日常の風景であったウサギ、キツネやタヌキもすっかり姿を消してしまった。子供たちに人気のカタツムリ、クワガタ、タマムシ、ホタル、あるいはメダカやドジョウもめったに目にすることはない。バッタやチョウ、トンボですらその減少ぶりは歴然としている。大抵は嫌われ者だったイタチやモグラ、あるいはヘビ、トカゲ、ヤモリなどにたまに会うと、まだ生きていたかと嬉しくなってしまう。むしろ懐かしい気さえするのである。イヌ、ネコなどのペットが愛玩されるのはその代償・補償としてであろう。この生物多様性に乏しい寒々とした世界をもたらしたのは、地球の他の隣人を顧みず、己れの欲望の満足と利益追求をこととしてきた人間中心のエゴイスティックな近代文明であることは言うまでもない。このまま進めば、SF 未来小説に見るような生氣のない死の世界が訪れるのはそれほど遠い先のことではないように思われる。

*

エゴイズムは一応自己愛と言えようが、真実の自己愛ではない。他者への配慮を欠く自己愛はどんな結果をもたらすか、今日の寒々として貧しい動物相がそれを示している。むしろ逆にエゴイズムを否定ないし制限することが世界の豊かさを保障することになるのだ。それは愛のパラドクスと同じ性質のものだ。俗諺に、情けは人のためならず、と言うが、他人を愛することがまわりまわって自分を愛することになるという深遠な人生の真理を民衆は日々の生

活の中で実感したのだった。“Geteilte Freude ist doppelte Freude.”（分けもたれた喜びは倍の喜び）はドイツの諺だが、日常の論理では分ければ半分になるはずのものが逆に倍になるのはやはり愛の持つ摩訶不思議なパラドクスのせいだろう。

愛ほどエゴイスティックでかつ非エゴイスティックなものはない。愛は他者である相手を丸ごと我が物にしようとする極めて自己中心的、自己肯定的な心の動きであるが、それと同時に己れのすべてを相手に捧げたいと願う自己放擲的、自己否定的な欲望でもあることは、多くの恋愛文学の例を挙げるまでもなく、誰しも己れ自身の体験において知るところであろう。だが他者を愛することが自己を愛することにほかならないという摩訶不思議なパラドクスが成立するのはどうしてなのか。

「わたくしといふ現象は」で始まる宮沢賢治の詩集『春と修羅』の「序」の中ほどにまるで注釈のように括弧に入れた次のような個所がある。「(すべてがわたくしの中のみんなであるやうに、みんなのおのおののなかのすべてですから)」⁽²⁾。宮沢賢治は熱心な法華信者であったことが知られているが、このいささか謎めいた言葉の意味を解くかと思われる一節がヒンドゥー教の聖典『バガヴァッド・ギーター』の中に見出される。「ヨーガに専心し、一切を平等に見る人は、自己を万物に存すると認め、また万物を自己のうちに見る」⁽³⁾。すなわち私心を去って虚心に世の事物を観る者は、すべての存在の中に自分があり、また自分の中にすべての存在があることに気づく、というのである。もしそうであれば、宮沢賢治が『農民芸術概論綱要』の中で「世界がぜんたい幸福にならないうちは個人の幸福はあり得ない」と言ったのは当然であった（個人の解放という近代の歩みについてもこれを敷衍して言えば、個人

の自由は人類全体の自由、それどころか生命存在全体の自由と一体でなければ実現しないことになる）。このような自他一如とも言うべき思想の証言に、ジャイナ教とガンジーの深い影響を受けたインドの思想家サティシュ・クマールの書『君あり、故に我あり』のいたるところで出会うのである⁽⁴⁾。いずれにせよ自己の中に他者がいて、他者の中に自己がいるとなれば、自他の区別はなくなり、自己愛はすなわち他者愛というパラドクスが成り立つことになる。

このような自他一如、宇宙万物の根源的一体性の思想は西洋では〈存在の連鎖〉(Chain of Being)の思想として展開されている。この思想はそのラテン語名 *scala naturae* が示すように、頂点に立つ神から最底辺の土に至る階梯として上下関係を伴う自然科学的色合いが強いのであるが、全存在間の連続性という点で右に見た東洋の思想と共通であり、ここでは両者の差異はとりあえず無視して相互に対応するものとして扱う。さて、ラヴジョイによればこの思想の系譜はプロティノス、さらにはプラトン、アリストテレスにまで遡れるようであるが⁽⁵⁾、この思想が時代に決定的な影響を与えたのは十八世紀であった。たとえば啓蒙主義者のディドロは『ダランベールの夢』の中でこう言っている。「あらゆる動物は多かれ少なかれ人間であり、あらゆる鉱物は多かれ少なかれ植物であり、あらゆる植物は多かれ少なかれ動物である」⁽⁶⁾。ここには唯物論的な響きを感じられるが、神＝自然という汎神論を唱えたスピノザ、さらには一切の被造物のうちに造物主とのアナロジーを見たヘルダーから大きな影響を受けたゲーテにあっては、この〈存在の連鎖〉の思想はたとえばこんなふうに表明される。「……そんなとき、人類はみんな合わせて初めて真の人間になるのであり、また個人は全体のうちに己れを感じる勇気を持

つときのみ喜びと幸福を覚えることができるのだ、という麗しい感情が湧いてくる」(『詩と真実』第二部第九章)⁽⁷⁾。ディドロにおいては自然科学的に捉えられていた〈存在の連鎖〉の思想はここでは精神化、社会化された形で語られている。自己完成はゲーテ青年時代の夢であったが、人類全体の完成と一体でなければ真の自己完成はあり得ないのだった。

*

全生命存在は互いに血縁関係にあり、しかも相互に依存関係にあるという認識は殆ど直観的なもので、人類の歴史の黎明期という非常に古い時代のものであったに違いない。狩猟と採集という仕方での生命に依存して生きて行かねばならなかった太古の人間は、同時にまた枯死した植物や生を終えた動物の死骸が土に還ることによって植物の栄養となり、多くの動物がまたそれを食料として生きているという生命連鎖・循環の事実から早くから気づいていたはずだ。世界の多くの神話や祭礼・習俗がそれを証言している。

エスキモーと呼ばれる極北の住民はアザラシなどの狩猟によって生きてきた。彼らは、生きるとは他の生命存在の生命を奪うことによってしか成り立たないことを、日々の生活を通して痛切に知っていた。自然に対する彼らの敬虔さはそこから来る。自然の恵みとその自然への感謝を彼らほど知る者はいない。彼らの生存のための食料となる他の生き物は自然からの贈り物なのであり、その生命を頂くことで自分の生命が成り立っているのだ。すなわち他者の生命は自分の生命となって自分の中に生き続けているのだ。と同時に、自分が他者になるとも言える。そのような生命循環の不思議な実感を、アラスカの原生

自然の中で生活した星野道夫は、自らの体験に基づいてこう吐露している。「生きる者と死者。有機物と無機物。その境とは一体どこにあるのだろう。目の前のスープをすすれば、極北の森に生きたムース(ヘラジカ)の身体は、ゆっくりと僕の中にしみこんでゆく。その時、僕はムースになる。そして、ムースは人になる」⁽⁸⁾。

〈存在の連鎖〉は空間的なものであるとともに時間的なものである。それは端的には、生理学的には遺伝子として、また心理学的には記憶として実現しているということもできよう。それはともかく、神話やメルヘンの輪廻転生の物語に見られるような時間的な〈存在の連鎖〉は、霊魂の不滅、魂の永遠が単に慰めや願望でなく、厳粛な真理であることを保障するものである。他方また、空間的な〈存在の連鎖〉の視点からすべての存在の根源の一体性を仮定すれば、全存在の宇宙的コミュニケーションの可能性が生まれてくる。ディドロは唯物論的立場から

〈存在の連鎖〉の環に非生命の鉱物を挙げていたが、最晩年の筆者の母は路傍の石に向かって話しかけたという。その心境を推し量るまでの境地に筆者は未だ達しないが、少なくとも全生命存在の血縁関係を認識するならば、全生命間にコミュニケーションが成り立つのは道理であり、そうなれば聖フランチェスコが小鳥に向かって説教したという挿話や、あるいは東洋においてはジャイナ教の開祖マハーヴィーラ(釈迦と同一人物ともされる)が動物たちに説教したという話は毫も間違いじみた話とは言えぬことになる。仏教で「一切衆生悉有仏性」と言われるのも当然である。

*

自他の区別をせず、〈存在の連鎖〉を信じて我欲・我執を捨てれば人間は自由になれるのかもしれない。ジャイナ教では殺生戒とともに無所有が説かれるが、樽を住处としたギリシャの哲人ディオゲネスも無所有を実践することで自由の境地を享受したのである。日常の論理では財産がなければ不自由なはずなのに、その反対のことが真理として成立するのである。このパラドクシカルな真理を説く民間説話は洋の東西を問わず、枚挙に遑がないほどで、グリム童話集第八三番『幸福なハンス』は我がわらしべ長者と反対に、初めに給金として貰った黄金の塊が繰り返されたマイナス交換の末に砥石一つに変わり、それを誤って井戸に落としてしまったとき、主人公ハンスはやっと重荷から解放されて喜びに満ちて母のもとに帰って行く⁽⁹⁾。ラ・フォンテーヌの寓話第八巻第二話『靴直しと金融家』では、陽気な働き者の靴屋が隣人の金貸しから大金を貸し与えられた結果、お金の心配で歌と元気を失ってしまうのだが、お金を返してしまうことで元の歌と元気を取り戻す⁽¹⁰⁾。これと殆ど同趣向の話は中国昔話にも見える⁽¹¹⁾。またわが国の落語『水屋の富』では、貧乏長屋に住む水屋に富くじ千両が当たり、盗まれやしないか心配でおちおちできぬ日々の末に、床下に隠しておいたお金を向かいの男に気づかれ、とうとう盗まれてしまうのだが、「おや、だれか金を盗んだな……ああ、これで苦労がなくなった」という下げで終るのである⁽¹²⁾。

「地上に宝を積んではならない。天に宝を積みなさい。あなたの宝のあるところに心もあるからである」(新約聖書マタイ 6 - 19 以下)。ほんとうはエゴイズムを去り、無所有、無執着になるのが一番いいのかもしれない。そうすればまさに野の百合(マタイ 6 - 28) のようになにも思い煩うことのない自由

の境地が訪れるのかもしれない。だがそれは我ら凡俗には困難だし、あまりにも現実離れした話だろう。だが、エゴイズム、我欲を完全に捨て去ることはできぬにしても、せめてそれを抑制し、制限することはできよう。すなわちシェアーの精神である。自他一如、〈存在の連鎖〉の認識のもとでは与えることは得ること、己れを殺すことは生かすことなのだった。今回の原発事故は、巨大技術の問題性を抉り出し「スモール・イズ・ビューティフル」を唱えたシューマッハーの慧眼をはからずも実証した。これまでのように量を増やすことに狂奔するのではなく、質を高めることに価値基準を根本的に転換しなければならないのだ。エゴイスティックな競争でなく、平和な共生の社会に変えなければならない。自己制限とシェアーの叡智を今実践しなければ人類の存続は危ういであろう。

注

- (1) 『時代の思想の転換とともに—尾関周二教授退官記念論集』(尾関周二教授退官記念論集編集委員会, 2012 年 3 月) に『魔法使いの弟子』の拙訳がある。
- (2) 宮沢賢治『宮沢賢治全集 I』ちくま文庫, 1986 年, 16 頁。
- (3) 上村勝彦訳『バガヴァッド・ギーター』第 6 章 29, 岩波文庫, 1992 年, 66 頁。
- (4) サティシュ・クマール『君あり、故に我あり』(尾関修・尾関沢人訳), 講談社学術文庫, 2005 年。
- (5) ラヴジョイ『存在の大きな連鎖』(内藤健二訳) 講談社学術文庫, 2013 年。なお、パトリディーズ, ボアズ, フォルミガリ『存在の連鎖』(村岡晋一他訳) 平凡社, 1987 年, をも参照。
- (6) ディドロ『タランベールの夢』(新村猛訳) 岩波

文庫，1958年，52頁。

(7)Goethes Werke, Bd.9, Hamburger Ausgabe,
1967, S.387.

(8)星野道夫『イニユニック』新潮社，1993年，
112頁。

(9)『グリム童話集』（金田鬼一訳）岩波文庫，1954
年，第4冊，9頁以下。

(10)ラ・フォンテーヌ『寓話（下）』（今野一男訳），
岩波文庫，1972年，76頁以下。

(11)『中国昔話集 2』（馬場英子他編訳）東洋文庫，
平凡社，2007年，259頁以下，「金は苦しみの素」。

(12)興津要編『古典落語・続々々』講談社学術文庫，
1973年，246頁。

木下 康光（同志社大学名誉教授）

Ⅲ 〈3.11〉後—人間関係の危機 - 疎外感に立ち向かう After 3.11: Human Relations Crisis

イジメ共同体をいかにのりこえるか —基礎経験をめぐるヘゲモニー闘争の観点から— How Can We 'Bullying Community' Overcome? : From the Viewpoint of the Hegemony control over the 'Fundamental Experience'

清 真人

KIYOSHI, Mahito

1 問題状況

少年少女期に、その人間が個人的＝実存的人間関係や社会関係についてどのような基礎経験を積むかという問題が、その個人の将来にとっても、またその個人を重要なメンバーとする社会集団の将来にとっても重大な問題となることは、幼少年期の経験が人間の精神的成長にとってもつ重大な規定作用の認識から出発する今日の精神分析的知見を顧みるまでもなく、多くの人が直観することであろう。

いましたが、私は「基礎経験」という言葉を使ったが、この言葉によって指し示したい問題は、人間のなす経験のなかには、その経験が基礎となることによって、その個人の世界観・人間観・人生観・自己像・価値観・美意識・想像力の発揮方向等々が定まる、そういう基底的な作用力をもつ経験というものがあろうという事情である。

「三つ児の魂百までも」の格言は人々が直に自分自身やごく近い周囲から汲み取るきわめて重要で意義深い人生洞察をあらわすものだが、この格言は

われわれにこの基礎経験という問題の所在も示すものにほかならない。

この点で、私は端的に次のように主張したい。

今日の日本の青少年は、第二次世界大戦後世界でも稀に見る平和を享受してきた国であるこの日本に生まれ育ってきたにもかかわらず、或る特別な恐怖とともに育ってきたというべきであり、その恐怖は減どころかますます増強されつつある、と。その恐怖とは、《イジメラレル恐怖》である。そしていまやこの恐怖は日本の青少年が人間関係・社会関係について抱く観念・発想・想像力の発揮を規定する基礎経験の位置にまで侵出するに至っていると。

問題を具体的に示すために、まず私は大学での自分の授業で得たいくつかの学生のレポートの一端を紹介したい。或る学生は自分にとってイジメラレル経験がどのような心理的後遺症を残すかという点についてこう書いている。

「(イジメラレル経験は——清)〔略〕後遺症のよ

うなものに姿を変えていきます。まるで人の言っていることが信用できなくなるのです。他人の発言や行動を悪い風に受け止め、人との交流を極力避ける、この悪循環で、さらに自分自身を暗夜のなかに葬り去っていく、これの繰り返し。〔略〕僕は後に軽いノイローゼにかかりました。誰も信用できない人生、これほど辛い人生はないです。しかし僕は少しずつだけれどわかりかけてきた気がします。やはり、人間という生物は独りでは生きていけない。人に受け入れてもらえない、人に認めてもらえない、人に愛されない、そして人を愛さない、嫌だ。僕は嫌だ。一時は、人を傷つけたり、憎んだり、人を無価値と判断することでしか自分にほんのわずかな心の平安を得ることができなかった。しかし、そんな体験をした人間にはその人間だけに与えられるものがあると僕は思っている。それは他の人よりも少しだけ、他の人の心の痛みをわかってあげられることができることだと思う」(傍点、清)。

また或る学生は大切な友がイジメラレル現場に出会った自分が脆くも「傍観者」へと崩れ落ちるしかなかった、その自分の姿についてこうレポートしている。

「ぼくはそのとき『空気』だった。被害者でもなく加害者でもないただの傍観者だった。傍観者＝空気。否、加害者。最初は正義を盾に彼女をかばっていた。かばっていたという言葉はおかしい。普通に接していた。ごく普通に。しかし、ある日矛先がこちらに向かいそうになった。そして、ある日『正義』は『空気』に姿を変えた。盾はもろくもくずれていった。僕はもろくもくずれていっ

た。ごく普通に。ごく当たり前のように」(傍点、清)。

実はこの二つのレポートは2006年に「私のイジメ経験」をレポートすることを求めた私の授業で得たもので、後に私は他のいくつかのレポートとともにイジメ経験がどのような経験であるかを典型的に示すものとして拙著『創造の生へー小さいけれど別な空間を創る』(はるか書房、2007年)に再録した^①。それからもう7年たっているが、私の直観では事態は明らかに深刻化している。この二つのレポートを得た時点では、このようにイジメ経験が自分に遺した魂の傷を語って強い印象を残すものは全体の8パーセント程という感じであったが、いまではほとんどの学生がこれに類する心の傷を負っていると私は感じている。

今年は二つの大学でおこなったそれぞれの授業で同様のレポート課題を出した。それまでは提出されたレポートから特に目を惹いたものを匿名化したうえでその中の一部分を引用した証言集プリントを作りフィードバックしていた(もちろん学生には事前に了承をとって)。今回は提出されたレポート全てを、名前は伏せてそのまま縮小コピーして台紙に張り、フィードバックすることにした。それほどに、レポートには先に紹介した証言と同水準の証言が溢れていたともいえるし、全公開するほうが、この問題の驚くべき普遍性をその具体的な生々しさにおいて「これが君たちの抱えている問題だろ!」と提示することができると思えたからだ。

その中には次の衝撃的な告白も含まれていた。本来なら全文を引用すべきであるが、紙数の関係からいくつかの箇所を省略した形で示そう。

「小学校の時、私の学年には『当たり年の中の当たり年』と言われるほどの悪評があった。何人かの先生が学級崩壊によってリタイアし、何とかしようと教育委員会から派遣された職員でさえも体調を壊し〔略〕。

私は幼稚園の頃からずっと友達が片手で数えられるほどに少なかった。当然、いじめが始まるまで短くはなく、私を含む4人の子がいじめられることになった。〔略〕主な被害者であった子が自殺未遂をした。〔略〕その後、1人は翌年に他の学校に逃げ、もう1人も〔略〕転校してしまった。結果〔略〕私が主な被害者になってしまった。

ただでさえ辛い日々であるのに、私の父が人を見下し物のように扱う人物なので、家でも学校でも私は苛酷な環境に置かれることになった。毎日、肉体的にも精神的にも傷つけられるため、私の性格はずいぶん歪んだように感じる。〔略〕家での鬱憤を晴らすため、敵を陥れるために学校に行った。もはや私の敵たちは、私の中で人間ではなく、文字通りゴミ以下の存在であった。もちろん、ずっと私の敵に対する殺意はあった。『あいつの心臓にナイフ一刺しでいいのに』『はらわたから何か引きずり出して踏み潰したい』と思うなど、殺すことに罪悪感はなかった。しかし、『殺せば楽しみにしているもうすぐ発売される新刊や新譜に手が届かないのか』と思うと、行動に移すことができなかった。

中学生になると〔略〕父のモラルハラスメントがひどくなり、母を守るために父を殺そうと決めた。どうせなら憎い奴は皆やっしまおうと思い、私はいじめの主犯格のAとその側近もついでに殺すことに決めた。しかし、臆病な私は殺す覚悟がなかなかできなかった。なので、覚悟を決めたら

すぐに実行できるようにホームセンターで鞘付きの果物ナイフを購入し、持ち歩いてた。学校で主犯格のAにいじめられても、『私は油断しているこいつをいつでも殺せる』と思うと胸が躍った。しかし、不思議なことが起こった。家にいるとナイフが消える。いくら探しても見つからないので新たに購入するが、少しするとまた消えるのだ。結局、果物ナイフ数本とサバイバルナイフ1本を購入した記憶があるが、いくら探しても見つからず、3年経った今も果物ナイフ1本見つかっただけである。母に持ち去ったのかと聞いたが、とても驚いた様子でナイフを購入したなんて初耳だと答えられた。私が誰かを殺そうとしているのに気づき隠したのか、私が妄想と現実の区別がつかなくなっていたのか、私ははっきりと断言できない。しかし、母の反応と母が隠さずに私の果物ナイフを使うことから、おそらく後者であろう。

今は、妄想と現実の境界線を曖昧にしたであろういじめを怖ろしく思い、絶対悪だと確信している。しかし同時に、子供の頃のいじめはある程度必要悪の要素も含むのではないかと考えてしまう。なぜなら、私たちの住む社会がいじめを大量生産する環境を作っているからだ。〔略〕」（傍点、清）。

付言すれば、このレポートは「最後に、自らのいじめ体験を語る機会などめったにないので、ここぞとばかり当時思っていたことを正直に書いた部分があります。ご気分を悪くしてしまったならば、お詫び申し上げます」で結ばれていた。

実は、ここまで本稿を書いた日の翌日私は授業に向かい、そこで次のコミュニケーション・ペーパー（授業後、その感想や質問等を書くメモペーパー）を得た。その一通にはこうあった。

「小学生の頃、いじめを受けていて、友達もほとんどいませんでした。それでも学校にいかねばならないと思い、半ば強迫的に学校に通い続けてました。学校が終わると、急いで家に帰り、パソコンをつける生活をしていました。学校で人としゃべる代わりに、チャットで遠くの何人もの人と文字で会話していました。幸運にも同じ年齢の人もそこには何人もいて、ある意味学校の代わりとなる居場所としていたのかもしれませんが。中学以降は私立に入り、いじめられることも無くなったのですが、その時に知り合った何人かの人たちは今でもリアルな友達よりも仲が良いぐらいの付き合いです（会ったこともあるし、一人は本大学の学生です）。ある意味ネットに救われたようなものだと思っています。〔略〕ただバーチャルな関係のもの（後でリアルとなるが）を小学生時代に構築してきた代償として、私はいわゆる『コミュニケーション障害』に近い状態になっていました。（大分改善されたが）今でも人と話す時が怖いことがあります。文章と違って、会話は見直して相手へ渡すことができないからです。やっぱり〔略〕普通の小学生生活に憧れます」（傍点、清）。

またもう一通にはこうあった。

「最近発達している SNS により、我々にはもはや一人になれる空間はないと思う。〔略〕例えば友人と LINE で会話しているときに『既読』マークを付けたまま返事もせず、ツイッターに何か書いたとする。すると友人は、なぜ返信しなかったの？ と怒りを顕わにするだろう。『返事を送らねばならない』という焦燥感、応答への飢餓が、

このネット社会で生きる我々の最も身近にあるストレス要因であるといえる」（傍点、清）。

長い前置きとなった。

とはいえ、私は思うのだ。いま緊急に必要とされているのは、われわれが実際に立たされている状況の生々しい相貌についての確認と共有化であると。それほどに、われわれはこれまで経験したことがない新状況のなかに放り込まれているのだ、と。

（3.11 はこのことのシンボルとなった。）

では、この私はいま自分が紹介した五つの学生の証言から如何なる問題を引き出すことができ、それをどう論じることができ、何をわれわれが挑戦すべき課題として提起できるのだろうか？ 正直に言って、自分がたいしたことができるとは思えない。むしろ、私は学びたいのだ。私を捉えて離さないこの五つの学生の血の滴る言葉、今日の日本人のあいだを裂断しているデイス・コミュニケーションの血の滴る五つの断面を鮮やかに浮かび上がらすこれらの言葉から、あなたが如何なる問題を引き出し、どう論じたかを。それを学び、私の論理をさらに砥ぎ澄まし、増強し、この五つの言葉に真に応答してやりたいのである。彼らは実にそれを期待している。自分のなかに渦巻いていたかつての殺意をほとんど見ず知らずの教師に対して告白してもなお、その自分の苦悶を解く助言となる応答が欲しいのである。

「自らのいじめ体験を語る機会などめったにないので、ここぞとばかり当時思っていたことを正直に書いた」その意志に、真に応答したい。そのために私は学びたいのである。

しかし、学ぶためには、自分が拙くとも自分の思案というものを人前に晒すことが礼儀というものであろう。

2 イジメ共同体

イジメは大多数のクラスメンバーの「傍観者」＝共犯者化という必須の媒介項を得て、はじめて自分をイジメラレル者とイジメル者とのイジメ関係性として樹立する。今日のイジメ関係性の基本構造は、イジメラレル者から彼のコミュニティーへの一切のコミュニケーション関係性——私はこの関係性のキーポイントをより鮮明にしようと「Call & Response」関係性と呼び換えることを最近しきりにやっている——を剥奪する、《一対全体》の形をとった極端な異者排除の攻撃性からなる。「次第に A を避けるのがクラスの日常となっていくた〔略〕これは A に対するクラス全体のいじめであった」・「次第に A 君への仕打ちはクラス全体へと広がってゆき〔略〕当時の経験、あのクラスの雰囲気は今でも心に残っている」（学生レポートより、傍点、清）。

しかも、このイジメ共同体の成立は、その内部メカニズムとして次の《恐怖から発する共犯者化》を孕んでいる。先のレポートの言葉をそのまま援用すれば、「あのいじめは A 君が悪いどころではなく、弱者をいじめ、優位に立ち、自分たちの地位を保つためだけになされたことだった。そして誰もが次には自分がいじめられるかもしれないという《恐怖》がそのいじめをなくさせることをできなくさせていた」というメカニズムを孕んでいるのである。つまり、イジメ共同体はその内部に「次には自分がいじめられるかもしれない」という内部的な恐怖・不安・猜疑を本質的に孕んだ倒錯的で自己欺瞞的ないわば疎外された共同体なのだ。別な言い方をすれば、それはメンバーの積極的な「全体」関与＝自己贈与、メンバーの一人一人の「持ち味」つまり個性の深い承認と擁護、かかる相互承認が織り上げる相互補完性・相互支持性・相互擁護性を讃える全体感情、つ

まり仲間であることへの友愛感情の高揚、それらを前提にして初めて成り立つはずの《共同性》が、奇妙なことにそれら諸要素の全否定——無関与つまり徹底的なる自己防衛と保全・無関心・シニックな不信・冷感性——と見える諸メンバーの「傍観者」化によってこそ成り立つ奇妙な共同体、反共同性に内部腐食した共同体なのだ。

私見によれば、教室空間をイジメ共同体空間として経験しなければならないというこの事態の深刻性がよく理解されるためには、それが孕む実存的問題性が十全に把握されなければならない。『心的外傷と回復』を書いた J・ハーマンはおそらくエリクソンに学んでこう問題を提示した。すなわち、「世界の中にいて安全であるという感覚、すなわち〈基本的信頼〉は人生の最初期において最初にケアしてくれる人との関係の中でえられるものである」（ハーマン 1996 : 76）と^②。またこうも指摘した。「世界には意味があるという信念は他者との関係において形成され、その開始は誕生直後に遡る。最初の親密関係において築かれる基本的信頼がこの信仰の基礎となる」（ハーマン 1996 : 81）と^③。

この観点からいえば、イジメラレルという経験の実存的意味の核心は、上に取り上げられていた「基本的信頼」のいわば第二次危機——第一次を乳幼児期のケア経験の有無にかかわる実存的危機の問題とすれば——にある、といい得る。幼少年期の次に来る少年少女期から思春期への第二次形成期において、あらためてこの実存的危機の問題が、今度は子供たちにとって最初の社会経験の主戦場ともいえるべき学校世界において、まさにイジメというきわめて今日的な普遍的な現象によって引き起こされ襲いかかるのだ。その場合の問題軸はいうまでもなく親子の愛の絆の有無ではなく、「親密圏」の外にある社会的

存在としての人間にとって最もポジティブで

エムパワーメント
有力化の源泉となるはずの友情の絆の有無に置かれる。(前述の自分のなかに殺意が渦巻いたことを告白するレポートは、第一次と第二次の人格形成の基盤時期を刺し貫く形で、本来なら自分の「最も親密な他者」として享受すべき他者を殺害対象として見いださざるを得ない窮境に追い詰められた子供の苦悩を語って、あまりある。)

先に紹介した五つの証言はこの問題地帯が今日いかなる苦悩の火焰で焼けてだれているかを示してわれわれの胸を刺す。友であるはずの存在は殺害対象と成り果てるか、そこまでいかなくとも裏切り者あるいは傍観者となり、もはや日々の生活の実践を共にする友ではなく、しかもいまや LINE 上の監視者、応答のツールであったはずの LINE を「既読」マークを梃子に監視システムに反転させる《私の監視者》と成り果てるのだ。

かつてエーリッヒ・フロムは「責任」という言葉の語源的意味を論じてこう述べたことがある。「今日では責任感という、たいていは『義務』、つまり外側から押しつけられる何ものかとみなされている。しかし本当の意味での責任感とは、完全に自発的なものである。責任感とは、表明されたものであるにせよないにせよ、他の人間存在が抱く欲求へのわたしの応答である。誰かにたいして『責任がある』と感じることは、『応える』ことができ、その用意がある、という意味である」(フロム 1991: 50) (4) (傍点、引用者) と。

つまり、「責任」に当たる英語は responsibility だが、それは 応答 response という言葉と 能力 ability という言葉が合体して出来上がった言葉であり、その根源にあるのは応答する自発的感情、いいかえれば連帯感情という応答能力の基礎中の基礎に対する注目だ

というのだ。応答のツールであるはずの LINE が相互監視のツールへと反転するという事態は、右のフロムの一節を思い起こさせる。今日では「応答」は「責任」と同様にますます外から課せられた強制行為という文脈に浸しこまれ始めている。またそうなることで、「責任」と同様ますます外交辞令風の形骸へと化し、その人間的・実存的内容性は空虚化しだした。そうした変質の基盤をなすものは「イジメ共同体」経験であり、この経験、この心理背景が——応答義務の「焦燥感」としても、またそれを生む「応答への飢餓」不安としても——おのれの威力をさらに貫徹するうえでの最も効力あるシステム・技術として LINE を発見したのだ。事柄が産みだされる連関の順序はそうだ、と私は考える。

3 共同性のポジティブな経験、あるいは基礎経験の主導権争い

しかしながら、私はここで声を大にしていいたい。まさに、先に述べてきた今日の事態は現代日本の青少年の実存的危機であるがゆえにけっして彼らの精神と生活の全体を覆い尽くすものではない、と。危機とは、もはや縫合不可能となった分岐における突きつけられた回避不可能な選択のことにほかならない。危機のダイナミックス、その全体構造を把握するためには、それが——私の言葉を使えば——「基礎経験の主導権争い」における態度決定の問題であることを理解しなければならない。

では、その主導権争いにおいて他方の契機とは何か？ それは「共同性のポジティブな経験」の契機にほかならない。私は、「私のイジメ経験」についてのレポートを求める授業では必ずといってよいほど次に「私における共同性のポジティブな経験」のレポートを求めることにしている。またそれを「私

のイジメ経験」と同様にフィードバックすることになっている。

「共同性のポジティブな経験」という場合、私はだいたいそれを次のメルクマールによって特徴づける。すなわち、第一に、それがイジメのような否定のための否定・破壊のための破壊といったサディスティックな快樂目標ではなく、何らかの創造と建設を第一義とする実践のなかで誕生する共同性であること。たとえばスポーツのなかで敵チームを打ち破ることが問題になったとしても、それは相手に勝つほどの新たなプレイの創造によってこそその勝利であるから、ポイントは自分たち自身の側の創造と建設にあることは明らかであろう。

第二に、その実践のなかで真の仲間性の経験が誕生することである。それが誕生するためには次の諸契機が不可欠となる。一、全メンバーが自分のパート・ポジションの役割を自覚するために自分の立場と全体の立場とのあいだを往復できる視点を備え、全体方針の決定に必ず参画でき、かつ参画する意欲をもてること。二、メンバー相互のあいだに「彼のなかに我を見、我のなかに彼を見る」真の相互性が成立すること。いいかえれば、杓子定規にではなく、相手の状況や立場を相互に思い遣って役割分担を決め、かかる思い遣りの相互性への感謝と信頼があるからこそ、全メンバーが自分の役割責任を断乎として引き受ける自発的決断が誕生すること。三、このプロセスの積み重ねのなかで、各自がその短所にもかかわらず、その独特な長所によって、かけがえのなさ・代替不可能性を帯電したメンバーとして承認され、擁護され、感謝され、支持されること。四、かくて共同目標の追求の実践のプロセスそのものがメンバー一人一人の個性のあらためての再評価であるだけでなく、その隠れた可能性の発見であり、そ

の相互承認と称賛であること。つまり仲間性の再生産であり新生産であること。

ここで私が強調したいことは、このようなメルクマールを明示して「共同性のポジティブな経験」の有無を尋ねれば、実に豊富で愉快な心を明るくする実践経験が、あれほどの暗鬱な「イジメ経験」の堆積のさまが本当かと疑われるほどに、学生から提出されるという事実である（紙数の関係でその一端さえ提示できないのが残念である）。つまり、それはいかにも矛盾だが、否、より正確に言えば、まだ矛盾へと高められていない反対要素の併存だが、この併存こそが実はわれわれの生活・生命活動のリアリティーであり、この併存を矛盾にまで高め、解決への苦闘を生みだすことこそがそのダイナミックなのだ。この矛盾性・対立性の潜在的動性があるからこそ、われわれの生命活動・活きた実践的生活は、——私の言葉を再度用いれば——「基礎経験の

ヘゲモニー主導権争い」として問題設定され、この闘争的相貌のなかで、君はどちらの経験をこれからの君の生——その生の構想、それを支える世界観、価値観、美意識等々——が立脚すべき基礎経験として選択するつもりなのか、そのような実存的決断の突き詰められた問いが提出されねばならないのである。

くりかえしいう。私はいまこう感じている。問題をどれだけ鮮明に闘争的相貌の下に提出することができるかが鍵だ、と。いかなる「基礎経験のヘゲモニー主導権争い」がわれわれの生活を貫いており、いかなる「あれか、これか」の前にわれわれが立っているかをどこまで鮮明に打ち出せるか、これが鍵だと。

この点では、機会があれば、先の「ネットに救われた」と書いた学生に話してみたい。君は「ネットに救われた」ことによってネットは救いの機能を持ち、だからわれわれはまた「イジメ共同体」に対抗

するまさに新しき武器を現に手に入れつつあることを証明した。だからこそ、今度は君がネットを新たな「共同性のポジティブな経験」を生み出す何らかの共同実践のツールへとバージョンアップする術を模索し、その模索のなかで君自身が実際に何らかのそうした共同実践に参画し、それを生きる喜びを経験するべきだ、と。君はこれまで十分に「文字で会話する」ことは学んだのだから、その学びに、実践の文脈に浸された、ふんだんに身体的諸要素（表情、声音、仕草等）によって補われる、未完であることに、誤解にすら、むしろ実践のダイナミックなスピードとエネルギーと生気を感じる実践の会話、常にリアリティーと観念との衝突を孕み、その衝突をとおしてこそ観念のナルシシズムを打破し、観念をしてさらにリアリティーへと接近せしめる実践の会話、それについての学びを結合させるべきだ、と。救いとなった文字がむしろ実践の生気を絞め殺すことがある。多々ある。それを経験することこそ君の次の課題だ、と。

4 希望への賭け

ハーマンはトラウマからの回復を追求するカウンセラーとトラウマを負った者との関係を「治療同盟」と呼び、またR・D・レインにはこういう一節がある。「それを通じてこの破断（私風にいえば Call & Response 関係の裂断——清）が修復される『関係』は、専門語で『治療上の関係』と呼ばれているものであると否とは問わず、必ず『治療的』なのだ。人間としての連帯、仲間どうしであること、そして親交といった『感^{センス}』の喪失は、さまざまな仕方で人々を冒す」（レイン 1986 : 58）。

私はこのハーマンとレインの観点に寄せてかつておおよそこう書いたことがある。

肯定的基礎経験は破壊され否定的基礎経験によって代位されてしまう。だが、実は完全に破壊され代位されたのではない。それはまだなお回復し再生する力を保持しながら、とりあえず、心的外傷の発揮する圧倒的な基礎経験的力によって抑圧され、無力化されたのだ。つまり、そこにはどちらの経験が基礎経験の地位を占守するか的主导権争いがなお密かに闘われ続けているということだ。肯定的基礎経験への渴望の実存的切実さはその強度によって量の小ささを突破する。たった一回の出会いが無力化の重しを転覆する再生力を与えてくれるかもしれない。この再生力がなおまだ果たしてどの程度の力として保持されているのか、それは一旦奪われた基礎経験的地位を心的外傷経験から奪い返して再生を果たすほどのものとしてあるのか？ 実のところ、人はこの再生力への《信仰》なしには心的外傷からの回復を追求する《治療》という実践的立場に立つことはできない。回復が可能となるか否か、それは厳密な実証的検証にかけられるべき可能性の数量化の問題ではない。可能だと信じて取り組む以外にないという問題がそこにはある。《治療》という人間関係、あるいは人間への投企・賭けは、この人間への《希望》あるいは《信仰》なしには成立しない。敢えていえば、それは《治療》という人間関係の宗教的根底だといってもよい。（清真人 2007 : 42-43）

最後に次のことを報告してこの論考を終わりにしたい。

先に紹介した、かつて自分を捉えた殺意を告白するレポートを書いた学生は、私の授業でジョン・レノンの名曲「マザー」を聴き、次のようにコミュニ

ケーション・ペーパーに書いてきた。

「ジョン・レノンの生い立ちの中で生まれた孤独と彼の歌を聴いたことで、とても救われたと感じました。胸の中の腐った巨大な肉塊のような存在が切り取られ、彼が持っていったくれたような感覚がします。私の場合はネグレクトではありませんが、父がとても攻撃的な反応しかしないので、父からの反応に何も期待せず、幼い頃からあきらめていたので、今も私は父に対して無反応もしくは無関心的な反応、攻撃的な反応しかできずにいますし、少し憎んでいます。しかし、ジョン・レノンの孤独の話と彼の曲、特に Mother を聴いて、『私は愛されたかったのか』とずっと胸に落ち着きました。まっとうな Call & response がのぞめない孤独感がこの曲のさいごの叫びによって発見され、融かされたようです」。

この時の授業では、2003年に放映されたNHK「クローズアップ現代」の「赤ちゃんが笑わない」というネグレクト乳児の問題を取り上げた番組のDVDを見てもらい、親との Call&Response の絆を失った人間は、すでに乳児の段階でいかに「世界のなかで生きる基本的信頼感」(J・ハーマン)を喪失せざるを得なくなるかという問題を提起し、その締めくくりにジョン・レノンの「Mother」を聴いてもらった。それは、彼自身が幼児期に体験した両親から棄てられることの苦痛と不安を絞り上げるように歌った曲として著名である。

私はその時、同時に彼の「Oh my love」と「Love」も流し、彼とオノ・ヨーコとの出会いのエピソードも紹介し、彼の歌手人生がヨーコとの出会いをとおり、彼がこのトラウマから「愛を得て」いかに自

分を解放するか、自分自身に「yes」といい得る自己肯定感をどのように獲得するかの実存的ドラマに貫かれたものであったかを強調した⁽⁵⁾。

注

- (1) 拙著『創造の生へ—小さいけれど別な空間を創る』はるか書房、2007年、第I部第1章「イジメ経験は何をもたらしたか」16-28頁。
- (2) 参照、拙著『創造の生へ』30頁。
- (3) 参照、拙著『創造の生へ』31頁。
- (4) 参照、拙著『創造の生へ』107-110頁。
- (5) このエピソードをめぐっては拙著『創造の生へ』(27-28頁)にも書いた。

参考文献

- 清真人 (2007) 『創造の生へ—小さいけれど別な空間を創る』はるか書房
- ジュディス・L・ハーマン (1996) 『心的外傷と回復』中井久夫訳・小西聖子解説、みすず書房
- E. フロム (1991) 『愛するということ』(新訳版) 鈴木晶訳、紀伊国屋書店
- R. D. レイン (1986) 『レインわが半生』中村保男訳、岩波書店

清 真人 (近畿大学)

子どもと青年，家族が遭遇した複合災害
—語ること・語らないこと，聴くことの意味—
Compound Disaster and Its Impact On Children,
Youths and Families

横湯 園子

YOKOYU, Sonoko

はじめに

東北を襲った地震と津波が原発事故・放射能汚染へと玉突きのように起き広がっていく現実を前にして、私は体が硬直、思考は止まっていると同時に全回転しているという状態に陥りました。

東北とは不登校やひきこもりの親の会、若者支援のNPOなどに関わっている専門職の方々とのつき合いを中心に、30年近いつき合いになります。断続的とはいえ、相談やカウンセリングなどで関わってきた家族や子ども・青年もいました。

まず連絡がついたのは岩手県内の若者の自立支援のNPOの人たちでした。即カウンセリングというよりも、義援金集めの相談をし、求められていることの中で、私にできることを問いながら動いてきました。もちろん、一人の心理臨床家として子ども・青年のカウンセリングや子ども・青年に関わっている職種の方々のご苦労にもつき合いました。

現在は「ひきこもりの時代」といわれています。東北だけでなく、カウンセリングしてきた多くの子ども・青年がこもっていく背景に、いじめ・暴力被害がありました。友人の甥は「これだけ悩んだのだから、もう、いい」と逃げることを拒み、一緒にいた家族数人も亡くなったといいます。また、別の友人の同じくひきこもっていた次男は、「誰にも会

たくない」と最後まで部屋を出ず、あっという間に津波が押し寄せ、友人も次男も流されてしまいました。強い地震に驚いて外に飛び出したのをキッカケに動き出したひきこもりの青年にも会いましたが、私は悲しみをもって、「これは社会災だ」と思いました。3.11は社会災を加えて、天災、人災、文明災（梅原猛）、社会災の複合大震災であることを強調したいと思います。

ところで、3ヶ月弱頃から、被災者の方々が、身体的にも精神的にきつくなっているのが伝わってきました。同じ頃、首都圏の青年の中にも過去の心的外傷などがフラッシュバックして、混乱、危機状態に陥っているという緊急対応を要する相談が入るようになりました。3.11以降の心の傷や諸症状について、心的外傷・トラウマ、PTSDの用語をつかって話されることが多いですが、一般には、それがどんな症状をもつどんな障害なのか正確に分かっている人は意外と少なく、偏見的、差別的な眼差しが気になりました。

その意味でも本稿をつらぬいているのは、心に傷を負った人たちの癒しについてであり、語ること・語らないこと、聴くことの意味を考える視点も同じです。一部、プライバシーの保護を危惧して、地域名をあげることを避けました。

1 社会災とは一波にのまれて逝った青年たちとその家族

波にのまれて逝った友人や知人とその家族

3月23日時点で、津波に流され死亡、行方不明になっている友人、知人について知らされました。

自宅を被災者やボランティアの連絡場所に提供し、自身も救援活動に身を呈していた宮古の元高校教師の友人も身内を数人亡くしていました。前述したように、その友人のひきこもっていた甥は「これだけ悩んだのだから、もう、いい」と逃げるのを拒み、一緒にいた家人数人が亡くなったということでした。友人は「家族は彼のひきこもりを理解していたのに」と苦しんでいました。友人は心臓の手術後の傷が傷んでいました。電話で「オレ、傷口が痛む。床に入って休まないといけないうる状態ではない」と切なそうでした。思いついた私のアイデアは「押し入れだったら言い訳しないで眠れる。お手洗いを済ませてペットボトルを持って、というのはどう？」でした。3ヶ月経った頃でした。「何も残っていない更地をみるのもつらい。あそこには何があった、ここには誰が住んでいたと思うとつらい」と話しているうちに涙声に。「オレ、初めて泣けた。ありがとう」と電話を切りました。

「誰にも会いたくない」と最後まで部屋を出なかった次男と流されて逝った友人のようすをもう少し詳しく記そうと思います。あつという間に津波が押しよせ、友人は逃げる準備をしていた長男と2人で住民が退避した民家に逃げ込みました。長男は天井に頭突で穴を開け、母親の手をとって屋根の上によじのぼったそうです。でも家ごと沖に流され、力つきた友人は「1人だけでも生き残って、強く生きて」と手を離し、波にのまれていき、長男は気を失って波に浮かんでいるところを発見・救出されます。次

男は遺体で発見され、友人は行方不明でした。小学校校長であったご主人は下校前の生徒たちを護り、学校は避難所になりました。

手紙のやり取りも含めて断続的ではありませんでしたがカウンセリングをしていたK一家は全員が亡くなっていました。もう一人、3.11の前の秋に、講演その他で何かとお世話になった役所の女性が亡くなっていました。

大震災から1年余、4度目の被災地訪問の主な目的は、主として、津波にのまれて逝った友人や知人のお位牌にお会いすることでした。

訪れる地、訪れる地で集まってきてくれる親や青年たちの姿に「また、会えてよかった」と言葉につまる私でした。病院関係者の死亡について、「私が相談の約束をしていなければ逃げるのに間に合っただけ。私、ずっと、気がふれたようになっていた」「先生、会いにきてくれてありがとう。つらかった」と泣き伏す人もいました。

消息のわからなかった少女一家と再会することもできうれしかったのですが、この回は総じて、死者への旅となりました。K一家の寺も墓石も流され菩提先もわからず、私の気持ちを蒼い空に託して去りました。それだけに、友人とその次男の遺影とお位牌の前に座ったときは安堵しました。

ひきこもりの定義、その数、背景に横たわっているもの

ところで、ひきこもりは症状であって病名ではありません。日本では、不登校・登校拒否状態にある子どものうち、対人接触を頑なに拒否するケース、あるいは義務教育年齢以降の青年期における社会的ひきこもりの長期化が問題になっています。

本人が相談や医療の場に現われない、あるいは訪

問による面接を拒否することが多いことから、医療機関や相談機関において積極的な支援の対象となりにくく、家族が適切な支援を受けられないまま、長期化するという現状にありました。

アメリカ精神医学会による診断・統計マニュアル、DSM - IV（1994）では社会恐怖、外傷後ストレス障害、回避性パーソナリティ障害、気分変調障害、分裂病質人格障害他などにおいて、長期にわたるひきこもりをきたすケースがあると報告されています。

診断的にはそのように見えますが、なぜ、日本では、そのような子どもや青年が増えているのでしょうか。戦争がなければ戦争神経症がないように、ひきこもりは「今」という時代の日本社会と学校、その影響を受けた家庭のあり方を反映した問題の結果であると見るのが妥当なのではないでしょうか。

私がカウンセリングしてきた多くの子ども・青年の背景にいじめ暴力被害がありました。家にこもるという形で、命を護ってきた子ども・青年たちです。

その後も「仮設住宅の子どもたちの中に不登校児が増えている」「経済状況の悪化で就職が決まらず、社会復帰が進みづらく、ひきこもりが高齢化している」「生活の支援だけでなく、心のケアが求められている」などの連絡がきましたが、その数・実態はわかりません。私は悲しみと怒りをもって「これは社会災だ」と思いました。

震災孤児、親を失った子どものカウンセリング

話は前後しますが、2回目は福島から入って、可能な限り、原発事故現場近くまで車を走らせ、津波で壊滅した海岸地帯を北上しました。

無人地帯に点在する瓦礫は雑草に覆われはじめていました。地球の色であるはずの緑の色が、この地では絶望と無常観を増す色に。私は地球と人類に未

来はあるのだろうかという絶望感におそわれて、立ち尽くしていました。

その翌日、震災孤児や親を亡くした子どもを含めた学童保育の小学生たちのカウンセリングのために目的地に向かいました。指導員の先生たちの被災状況も三者三様でした。子どもたちに会う前に、子どもたちの被災状況と個別の困難内容と気になること、私は何を期待されているのかなどについて打ち合わせを行ないました。とにかく、正確な情報把握が大事でした。

親を失った子ども以外にも多様な相談を受けましたが略します。人物像がにじみそうなので地名も略します。

災害時の心のケアは初めての私ですが、情報理解さえまちがっていなければ、後は場の雰囲気と流れに身を任せ、私なりのやりかたでいこうと思いました。

正式に紹介される間もなく、30名弱の子どもたちの中に入るようになってしまいました。子どもたちは私がカウンセラーであるということを知らないようですが、指導員の先生たちの判断に従いました。

子どもたちが一斉に駆け込んできました。学校の道具を所定の場所に置いてうろつく子どもたちの姿を見ながら、「〇〇ちゃんは、どこ？」などと確認し、不自然にならないように話題にのぼらなかった子どもたちの近くに座り、間合いをみて、話題にのぼった子どもたちのいる場所へと動きました。

側に座るだけでは目線が上過ぎる。そう思った私は半分寝転ぶような姿勢でブロックや積み木遊びをする子どもたちに身を添えていました。その日、私は言葉らしい言葉はおろか声をだしませんでした。子どもたちは私を自然に受け入れてくれたようでした。

ところで、行方不明の母親の遺体を何日もかけて見つけ出したという少女はメディアのカメラに向けて「写さないで!」と、母親の遺体に身をかぶせるようにして叫んだそうです。その話をする指導員の声が震えていました。

その少女はいませんでした。両親・姉・祖父母の全員が死亡という震災孤児のA君。学校に迎えにきた母親の運転する車が津波にのまれ、母親は遺体で、妹は波間に浮いているところを救出。遺体から離れようとしなくてヘリコプターに乗るのを拒んだというB子ちゃん。2人の姿は直ぐわかりました。

子どもたちは申し合わせたようにブロック・積み木で2階建ての家をつくり、2階へハシゴを架け、船に綱をかけ柱にむすんでいましたが、家が半壊、全壊していても家族が無事だった子どもと親を失った子どもでは「ハシゴ架け」への真剣度がちがっていて、家族が無事だった子どもたちはグループも流動的で次の遊びに見合った群れを作りますが、A君とB子ちゃんの2人は「ハシゴ架け」の場から動きません。

子どもたちは私がカウンセラーであることを知らないはずなのに、私が2人の側にいられるように配慮しているのではないかと感じることもありました。特に孤児になってしまったA君は私の側を離れません。亡くなった母親が祖母に似ていたのでしょうか。

2人はハシゴ架けに失敗する度に茫然となってしまうのです。何度、手をかしたいと思ったことか知れません。私は治安維持法の下で亡くなった父、母から離れなかったと言う幼女の頃の私、沼津大空襲から一夜明けた翌日、累々とした焼死体の間を母親を捜している少年の姿や壊滅状態の福島で海岸で出合ったお線香姿の父子の姿がマーブルのようになって、「今、私はここにいる」と思いながら、心の中

で「ハシゴは自分で架けるのよ」と話しかけていました。

時折、事務机からそっと様子をみている指導員に打ち合わせ時に話題に上がった子どもたちの様子を伝えて戻るなど、どれくらいの時間が経ったでしょうか。A君が「オレ、わかった」と私の耳元で囁きブロックを見せるではないですか。うなずく私。ようやく頑丈なハシゴが架かったその直後であった。B子ちゃんが、泣いてばかりいるA君に「泣くな。弱虫。泣いてもかえって（還って）こねえぞ」と言うではないですか。彼女の横顔の何と凜としていたことでしょうか。素直にうなずく彼。会話はこれだけでした。

そっと、2人から離れてその様子を指導員に伝えました。一時期、マスコミは「泣けば楽になる」の言葉を流し続けていましたが、その誤りを痛感した場面でもありました。

夕暮れになって宿に引き上げる時間になりました。「先生、今度はいつ来てくれますか」の指導員の問いに手帳を出しながら、「この週もダメね。この月は仙台だわ」とモソモソしている私の頭の後ろから、『また来るね』というヤツは来ねえ』という声かするではないですか。私の近くには決して寄ってこなかった年嵩の少年2人が手帳をのぞいていました。

この時も中井久夫氏の「忘却こそ被災者の危機」『誰かいてくれる』だけで意味があるを思い出しました。軽々しくと空返事をしないでよかったとぞっとすると同時に、必ず来ようと思いました。

次の訪問はかなり後になり、子どもたちの状況にも変化がありましたが、多くの子どもたちが覚えてくれていて、一斉に学校の宿題を手伝わせるではありませんか。B子ちゃんは遠くからフラフープダンスをしてみせてくれました。A君はこの日も、最後

まで私から離れず、私は宿題だけでなく予習も手伝いました。前回と同様の囁くような声で、耳元で歌をうたってくれた。「何のお歌？」とたずねると、曲名ではなく短い言葉で、つらい心の内を話してくれました。あまりにつらい心傷む話で、この回も祈りの回となりました。

2 実感したこと・語ること・語らないことの先にあるもの

死者への旅

長男の手を離して津波にのまれて逝った友人のご主人は、お位牌の前で、妻の遺体確認までを話しながら、「長男の夢には妻が出てきたのに、私には出てこない。幽霊でもいいから出てきてほしい」とおっしゃいました。じっと私の顔を見つめている長男の夢が外傷性の夢でないことを願ったのでした。手を離して波にのまれて逝った母親の姿や光景は幾度となく思い出さずです。生き残った罪悪感はどうのように癒されるのでしょうか。

妻、娘、孫を失った男性の住む仮設住宅を訪問した時もそうでした。夏祭り姿の孫の写真を前に、「この年になって、なぜ、ワシに、このようなことが……」と咽び声になっていきます。遠くに光る白い海。私を見送ってくださる孤独な姿に海風が。夢でもよい、お化けでもよいからお孫さんに会えますようにと祈らずにはいられませんでした。

気配を感じる。夢で会う、夢が癒す。癒しはどのようになされるのでしょうか。他者による慰めは慰めであって、真の癒しには届きません。その人固有のしかたでなされるものではないのでしょうか。徒に立ち入るべきでないと同時に、外傷性の悪夢であれば、時に治療的なつき合いが必要になるかもしれません。語ること・語らないことを大事にしつつ聴く

姿勢をわすれないことだと思います。

罪悪感とつき合う・つき合えないこと

生き残り方にも様々あるはずですが。人に話すこともできない生き残り方をして苦しんでいる人もいます。そのような人がいるのでカウンセリングしてほしいと依頼があり、私は受けるか断わるかで逡巡していた時でした。静岡県沼津大空襲前のときの記憶がフラッシュバックしたのです。5歳のときの記憶ですが、空襲警報とともに逃げ込んだ防空壕に爆弾投下された記憶がよみがえったのです。はじめは防空壕の奥にいたこと。母が防空壕の入り口近くにいた女学生たちに、「入り口は怖いでしょうから」と声をかけ場所交代をし、爆弾が奥に落ちたことを。直後の記憶はないので意識を失っていたのでしょうか。わかりません。大きな、大きな穴。松の幹にはりついた肉片。場所交代をしたことによる母の罪悪感は大変なものであったと思います。

まさか、幼い娘であった私が場所交代をしたときの母の言葉や茫然となっていた母親の姿まで記憶しているのを知らなかったと思います。私は幼い頃から「戦争はイヤ」「暴力が怖い」と思っていました。

人に話しても荷下ろしできない罪悪感もあり、精神の内奥にある語れないことが深いところでその人を育てていくこともあるのではないのでしょうか。

梅原猛氏は小森陽一編『3.11を生きのびる 憲法が息づく日本へ』において、「反原発、反原発の助け合い社会を」のなかで次のように記していました。3.11からの1か月後の4月14日、菅総理大臣の使命を受けて東日本大震災復興構想会議の特別顧問に就任したこと。十数年前に「反原発」の立場から書いた文には、あまり勢いがなかったこと。なぜかというところ、これはつらいことですが、電力会社

の社長、会長を務めた方々に大変お世話になったことがあったからです。それを今非常に後悔しているのです」という勇気ある告白をしています。告白をした上で「今、原発事故を受けて、クリーンエネルギーの新しい国家に生まれ代わらなくてはならないのです」(261 頁) と述べています。

勇気には力があります。語ること・語らないことの意味、その先にあるものを考える例として、梅原猛氏をお借りして話させていただきました。人類の新しい哲学の構築へ、後 10 年生きて新しい哲学の理想を語りたいとも述べていました。

3 おわりに代えて

無事だった少女一家

1 年が過ぎた頃、消息のわからない少女一家と再会しました。彼女は小学 4 年生の時に、いじめ暴力にあい自殺を図ります。奇跡的に助かりましたが、不登校状態に。PTSD 症状で苦しみながら中学校 3 年生になっていました。

カウンセリング・相談、講演のために宿泊していたホテルに、その少女と娘の自殺を心配した両親が相談にきました。「いじめたヤツが憎い」「死にたい」と訴えます。笑みがうかぶこともありましたが「死にたい」で時間が過ぎていきました。弁護士に裁判の相談をしましたが「自殺していないので負ける」といわれたそうです。私の中でカチャと何かが切り替わりました。私は「弁護士がだめなら、国連に訴えよう」と提案しました。

「国連？」とキョトンとした少女に、私は子どもの権利条約と条約を締結した日本政府と国連子どもの権利委員会との関係、政府報告と NGO レポートとの関係を説明しました。

母親の話では猛勉強で体のことを心配して寝かせ

ようとしても「国連！」と言って耳をかさなかったとか。彼女は高校生になっていました。あの日、避難所にはいじめ加害者の男子たちがいるのではないかと怖がって、車の中で雪の降る夜を過ごしたとのことでした。高校生姿の彼女は「国連にいく頃は大学生になっているけど、行っても良いですか？」と問います。私は「子どもたちの世話役で。あなたも、あなた自身について話したら」とうれしい会話をしたのでした。

ある青年の話

もう一人、26 歳の九州のひきこもり青年の話です。何か尋常でないことが起きている。何かできることをしなければとボランティアの手続きをし、仮設住宅を訪ねて「必要なモノがありますか」と聞いて歩く役になります。何年も人と会話をしたことの無い彼です。声を出さなくてもすむ記録係になります。

3 ケ月が過ぎる頃になるとボランティアの人も減り、彼は一人で仮設住宅を廻ることになってしまいます。小さな声で「何か必要な物がありますか」という彼は、「大きな声でいえ」と仮設住宅の男性に怒鳴られ、大きな声が出せるようになります。ある時、おばあさんに「あんたが欲しい」といわれ、仰天する彼に、家族全員が亡くなって独りであること、「人間を返して欲しい」「あんたでいいよ」といわれたそうです。

彼は自分でも有用なのだと思うようになりました。彼が訪れると、「オーイ、中村君」と皆が出てきて彼の周りに輪ができ、彼は「自分も存在しても良いのだ」と思えるようになりました。

このような子どもや青年や、彼らを支えながら復興への遠い道を歩いている人たちの姿や多くの人たちの真摯な発言や振り返りを知ることによって、私

もまた、絶望をくぐって生きてきたように思います。

癒しは可能か、死者とどのように付き合うかは今
に至る課題であることに変わりありません。

横湯 園子（元北海道大学，元中央大学）

IV 〈3.11〉後—海外の受けとめかたと「脱原発」の課題 Just Now After 3.11: Reactions from Overseas and Problems of “Conquering Atomic Power”

韓国で受けとめた〈3.11〉 People's 3.11 Reactions in Korea

水野 邦彦

MIZUNO, Kunihiko

〈3.11〉は韓国で東日本大地震と呼ばれるのが一般的であるが、これが韓国でどのように受けとめられ語られているかを、この間、韓国で上梓された単行本を中心に概観したい。本稿でとりあげるのは下記の8点で、ほとんどが震災1年後に刊行されたものである。

姜ウンジュ『チェルノブイリ・フクシマ・韓国』アーカイブ、2012年3月

金大弘『日本の涙』オルリム、2012年3月

朴ヒョンジュン『日本を変えた東日本大地震』ノンヒョン、2012年2月

徐東周「東日本大地震と象徴天皇の慰安効果」韓榮惠編『現場からみる東日本大地震』ハヌル、2013年3月

チョンナムグ『うしなわれた福島』時代の窓、2012年3月

チョジョンファン「革命と災いのあいだのフクシマ」チョジョンファン編『フクシマから吹く風』カルムリ、2012年3月

チンチャンス『大地震後の日本エネルギー政策の変

化』世宗研究所、2013年2月

崔官ほか編『3.11 東日本大地震と日本』ムン、2012年3月

1 日本の被災者とボランティア活動

近代日本の重大出来事として、19世紀は明治維新、20世紀は敗戦、21世紀は東日本大地震があげられるほど、東日本大地震は日本社会を根こそぎにする一大事件であった。けれども日本国民はその未曾有の事態に直面してパニック状態には陥らず、むしろ秩序を維持し他人を気づかい、困難を乗り越えようとする姿をみせ、世界中の人々に深い印象を残したとする肯定的な叙述がみられる。たとえば南三陸町の遠藤未希氏（1986年生）が、津波警報が出てからも住民に避難を促す放送をつづけていたこと、しかし行方不明から52日たって海岸で発見されたことが紹介されている。日本はかつて敗戦後の廃墟から立ち上がり、石油危機を乗り越えて発展してきた国として知られている。「うしなわれた10年」や国力低下が云々されても、勤勉な国民と安定した社会、秀でた技術力を有する強大国であることに変わ

りはないともいわれる〔『日本の涙』『3.11 東日本大地震と日本』〕。

被災のなかでも秩序を維持し助け合おうとする姿は、日本国内のボランティア活動に一層はつきりあらわれる。1995年の阪神淡路大震災時には1ヶ月で約60万名のボランティアが集まったが、このときの経験が生きて〈3.11〉のさいには被害地域ごとに「災害ボランティアセンター」が置かれ、ボランティア募集情報や必要物品情報が発信されている。東亜日報記者の朴ヒョンジュン氏はみずから避難所を訪れ、ボランティアによって提供された温かいごはん・さんま・味噌汁を前に、ごはんの大切さが身にしみて涙を流す人の姿をみた。氏自身もボランティアに助けてもらいつつ、ボランティアのありがたを考えたという。外から受け入れるボランティアのほかに被災住民みずからボランティア活動にとりくむ様子を見て、被災住民どうしなら相手にたいして心理的距離が小さく、必要なものがすぐわかり、避難所がいち早く秩序をつくれるという長所があることを知った。また、大地震直後の瓦礫撤去などの肉体労働とともに、のちには、地震で崩れたコミュニティ機能の回復が重要であること、被災者と「お茶を飲みながら話をする」などして信頼関係を築き、子どもたちの世話や勉強をみるのがボランティアにとって重要であることを知った。1990年代の

「うしなわれた10年」に日本は経済的活力をなくし若者は萎縮していったが、ボランティアがあらわれて日本の傷をいやしている。その熱気を受けて東日本大地震後に若者や被災住民が活力をとりもどすことを朴ヒョンジュン氏は期待する〔『日本を変えた東日本大地震』〕。

〈3.11〉は日本社会のありがたを大きく変えたとともに、日本人の価値意識に変化をもたらしたこと

も指摘される。日本人は小さいときから、他人に迷惑をかけてはいけないと教えこまれる。これはいわば他人と一定の距離をとることの躰であろう。けれども東日本大地震のような危機的状況において自分を受けとめてくれるのは家族や友人や地域社会であり、日本人は〈3.11〉を機に人々との絆の重要性を感じはじめた。家庭より仕事を優先する「会社人間」が多かった日本人が大地震を経験して、維持すべきは家庭であることを悟ったという。大地震ののち、多少給料が下がっても、歩いて通勤できる職場、家族と過ごすための休みが取れる職場に転職する人が増えたこと、二世帯住宅の需要が高まっていることも、家族にたいする価値意識の変化のあらわれとみられる〔『日本を変えた東日本大地震』〕。

また、天皇の避難所慰安訪問が被災民にたいして文字どおり「慰安」として機能し、それを「感激」「感謝」をもって受入れたという被災住民の反応と、災害復旧の陣頭指揮者として避難所を訪問した首相にたいする被災住民のシニカルで冷たい反応とが対照をなすことにも韓国人の立場から関心が寄せられる。天皇の慰安を有意味に機能させた条件、その無政治性がかえって有意味な政治的機能を果たした構造が考察の対象となる〔「東日本大地震と象徴天皇の慰安効果」〕。

2 韓国人の対応

日本はかつて韓国を植民統治した国であり、現在も右足を米国側に、左足を中国・韓国などアジア側に置きつつ、政治や経済などの分野で国益を追求する国であることは知られている。けれども〈3.11〉に直面して韓国では日本にたいして従来とは異なる反応がみられ、大地震で苦しむ日本人のために韓国人のだれもが力を尽くそうと乗り出した。それは端

的には募金としてあらわれた。韓国市民たちによる災害寄附の募金運動が自発的に大規模に展開されたことは、近代以降の韓日関係において初めてのことといえる。大韓赤十字社は、東日本大地震救援募金をはじめてわずか14日で213億4480万ウォン*の募金を記録した。韓国原爆被害者協会も、韓流スターも、財界も金融界も、募金活動をおこなった

『日本の涙』『3.11 東日本大地震と日本』。

*2014年6月20日時点で10ウォンは約1円に相当。

したがって213億4480万ウォンは約21億3448万円。

KBS 東京特派員として東日本大地震を経験し取材した金大弘氏によれば、姉妹校関係にある韓国の安養外国語高等学校と岩手県立花巻南高等学校との間で毎年10余名が互いの学校を訪れ、相手側の生徒宅に1週間ほど宿泊し、友好を深めている。大地震の報道に接した韓国の生徒たちは、もしや学校が壊れたのではないかと心配になった。韓国の生徒たちは翌日、自発的に募金活動をはじめた。おやつを買うためにポケットに入れてあった1000ウォン札から、MP3を買うための貯金まで、募金箱に入れられた。先生たちも寄附をした。こうして530万ウォンが集まった。530万ウォンは大きい金額とはいえないが、韓国の生徒たちの真心がこもっていた。韓国の生徒たちの手紙と募金を金大弘氏が花巻南高校の校長に手渡すと、校長は感動して涙を浮かべたという『日本の涙』。

韓国人の寄附熱に水を差したのは日本政府である。2011年3月30日、日本の中学校教科書に竹島領有権が記述されたことが発表された。もちろん理性的に冷静に対応しようという韓国人もいるけれども、それでも韓国の募金活動は縮小していった。韓国では一日平均で、3月14日～18日には約8万件（15

億7000万ウォン）、21日～25日には約2万件（5億8000万ウォン）の寄附が集まったが、日本の教科書検定報道後の31日には82件、4月1日には21件にまで寄附は減少した。日本政府の竹島領有権報道によって対日感情改善がふりだしに戻ったことを金大弘氏は嘆く『日本の涙』。

3 原発

(1) 日本

〈3.11〉をめぐって韓国でもっとも多く論じられるのが原発についてである。なかでも大多数の国民にとって身近な問題は、日本でとれた食料の安全性であろう。日本産農水産物にたいしては2013年秋でも警戒をゆるめていないようであるし、韓国内の日本料理店は、日本海側でなく黄海側でとれた水産物を仕入れていても、客足が途絶えたという『日本の涙』。

福島原発事故にかんして、当然ながら韓国でも批判的な論調が多い。

世界随一の原発技術を誇ってきた日本の新自由主義核国家体制は崩れ去った、として始まるチョジョンファン氏の批判は辛辣である。原発推進勢力がなんども繰り返してきた「原子力はクリーンで安全だ」という言葉が真っ赤な嘘であり、原子力の平和的利用によるエネルギー確保、産業の成長、未来の幸せの約束が、つくられた神話にすぎなかったことが、福島事故によって露呈した。福島事故で自衛隊が全面的に動員されたことは、日本が事故収拾の実際的能力を有していないことを示している。クラウゼヴィッツの言葉にならっていえば、福島事故は、産業が別の形態による戦争の持続にほかならないことを示している〔「革命と災いのあいだのフクシマ」〕。

市民の反原発運動についても積極的に語られてい

る。たとえば、進歩的として知られるハンギョレ新聞の東京特派員は、福島事故の約1ヶ月後に東京都杉並区高円寺の中央公園でひらかれた反原発集會に、インターネットでの呼びかけに応じた1万5000余人が集まったことを紹介している。特徴的だったのは、集まった人々のほとんどが20代～30代で、デモなど経験のない人々だったことだという。「原発あぶない」「原発いらない」と声を出しつつ、なかには「原発は暴力」というプラカードを掲げたり防護服を着たりする参加者もあったことがつづられている〔『うしなわれた福島の春』〕。

脱原発のデモや集會は〈3.11〉以降に全国各地で数多くおこなわれ、9月19日に東京でひらかれた「さよなら原発集會」には異例ともいえるべき6万人が参加した。日本留学経験のある政治学研究者は、脱原発に向けて日本社会全体が動き出し、原子力にたいする一般市民の思考の転換が現実化しはじめたとみている〔『大地震後の日本エネルギー政策の変化』〕。

また作家の村上春樹がスペインで「非現実的な夢想家として」と題する演説をおこない、福島事故は日本人が体験した2番目に大きな核被害であるが、今回は私たちの手で過ちをおかした旨、日本人は核にたいしてNOと叫びつづけなければならない旨の発言をしたことが注目されている。巷間いわれる原発の経済性が疑わしいこと、孫正義が太陽光・風力に向かっていることも述べられる〔『うしなわれた福島の春』〕。

日本の報道機関が発表した世論調査結果も注目されている。43.4%が原発を減らすべき、33.4%がすべて廃止すべき、あわせて80%近い国民が脱原発に賛成したことを2011年8月27日のNHK調査結果は示している。また〈3.11〉以降、原子力政策大綱

の改定を前に原子力委員会に寄せられた4567件の意見のうち、すぐに廃止すべきが67%、段階的に廃止すべきが31%、あわせて98%が脱原発に賛成していた。ここからも国民世論は脱原発を強く支持していたことがわかるとする〔『大地震後の日本エネルギー政策の変化』〕。

これらにたいして原発推進勢力の力もあなどれない。原子力開発の専門家は福島事故直後、問題ないというような発言をしていた。そのような認識を広めたのはTVニュースであり、なかでもNHKニュース番組は原子力開発に批判的な専門家をただの一人も登場させなかった。それでも原子炉が制御不能状態であることが知られ、放射能汚染が拡大するや、マスコミも原子力の深刻性を報道する態度をとった。他方で政府は事故後半年が過ぎても原発にかかる世論調査をおこなっていない。また、経済的費用の計算ではすまない政治的問題も取りざたされる。日本の政治家たちは核保有力をいっそう強めるために、原発にふくまれる核技術開発に熱をあげてきた。日本には原子力開発を推進する「原子力連合体」があり、これは政治家・官僚・学界・メディアが入り乱れた一種の運命共同体・利益共同体をなしている。脱原発による産業の費用増加にたいして「原子力連合体」は政治的影響力の確保に動き出す可能性がある〔『うしなわれた福島の春』』『大地震後の日本エネルギー政策の変化』〕。

ただ従来の原発保守派が、都市の市民運動・NGOとも連携し「戦後民主主義派」に同調しはじめたことも注目し値する。これも〈3.11〉以降、原子力にたいする一般市民の思考が転換しはじめたことのあらわれであると観測する向きもある。そのうえで、エネルギーの安定供給、経済性、環境配慮の釣り合いがとれるエネルギーをいかに開発するかが日本の

長期的課題であると締めくくられる〔『大地震後の日本エネルギー政策の変化』〕。

(2) 韓国

福島事故で日本について大きな衝撃を受けたのは隣国の韓国であるが、その衝撃はかならずしも原発反対に結びつかず、依然として原発を支持する勢力は強いといわざるをえない〔「革命と災いのあいだのフクシマ」〕。

韓国政府はつねに原子力の安全性を国民に強調してきた。〈3.11〉後には、韓国にはほとんど地震がないので日本とは危険の度合いが異なること、福島には偏西風が吹くので朝鮮半島に放射能の風はやってこないことが繰り返された。専門家たちは連日テレビに出演して韓国と日本の原発がいかに異なるかを強調した。韓国の放射能は「人体に無害な水準」であり、放射能の雨にたいして子どもを気づかう母親たちは不純な勢力なのだと突き放した。韓国には火力文化財団も水力文化財団もないが、政府は原子力文化財団をつくり、国民の電気料金の3.7%にあたる100億ウォン近い金を投じて、安全ですばらしい原発を広報してきた。韓国政府にとってフクシマは対岸の火事ではないというのである〔『チェルノブイリ・フクシマ・韓国』『うしなわれた福島の春』「革命と災いのあいだのフクシマ」〕。

韓国の原子力政策は日本の歩みをほぼそのまま追っており、いまや使用済み核燃料再処理と高速増殖炉に向かっている。つねに政府は経済成長には原発が必要だといい、過度の需要予測が原発拡大の根拠にされ、安い電気はさらなる電気の受容を呼ぶという悪循環の輪を断てずにいる。さらに、アラブ首長国連邦に韓国の原発を輸出するというだけで李明博政府の支持率はいつとき40%に迫った。韓国は、

電力生産に占める原発の割合が34%で世界第4位、設備容量は世界第6位の「原子力強国」である。李明博政府は「原子カルネッサンス」を〈3.11〉後も抛棄するつもりはないようである〔『チェルノブイリ・フクシマ・韓国』『うしなわれた福島の春』〕。

歴史的経緯をふりかえれば、韓国に原発をつくる計画は、1956年に韓米原子力協定が発効したのち、米国の建設会社が提案して始まった。祖国近代化と産業振興を至上命題としていた当時の韓国官僚にとって原発建設は魅力的であった。火力や水力とくらべて建設単価も初期費用も高い原発の経済性について疑念も出たが、それでも米国中心の核技術拡大による世界秩序再編と韓国の祖国近代化との利害が一致し、原発建設は急進された。1968年に建設部・農林部・山林庁・韓国電力・大韓石炭公社・大韓石油公社・ソウル大学・釜山水産大学・韓国生産性本部などが参与する「原発調査委員会」は、慶尚南道の古里を建設最終候補地とした。こうして韓国は世界で20番目の原発保有国になる。古里には1965年から政府関係者が現地調査に来たが、住民にはなんの説明もなかったという〔『チェルノブイリ・フクシマ・韓国』〕。

(3) フクシマの風

フクシマから吹いてくるのは、生命体を殺傷した放射能の風だけでなく、アラブから吹きはじめたのと同じ風が混ざっている、とチョジョンファン氏はいふ。戦後日本の国民国家体制がフクシマの風にさらされて解体されつつあり、この解体傾向は、下から起こってきた脱原発（反原発）運動によって駆り立てられ加速されているのである。日本で吹きはじめたこの風は、日本の原発54機中の52機を止めた。

フクシマから吹く風は、あらゆる人々の生命を奪

う放射能の風と、あらたな生命を芽吹かせる風、災いの風と革命の風、死の風と愛の風、没落の風と転換の風、というような相異なる性格を帯びている。全地球的な核体制と、それに対抗しつつあらたな生命を追求する生命形態とのあいだに、今日の主たる社会的葛藤が形成されている。したがって、フクシマは特殊地域的な問題であり自分とは関係ないとみなし自分の身を案ずるだけの姿勢、あるいは、他地域の懸案をみな飲みこんでしまう巨大で唯一の争点にフクシマを特権化する姿勢は、避けるべきである。福島事故は一地域の出来事ではなく全地球的出来事であり、特殊でなく普遍的な出来事である。世界全域が潜在的フクシマなのだといわねばならない。原子力は石油体制に取って代わるエネルギー代案として宣伝され、世界全域にひろがり、全地球的核体制は軍事的核独占と産業的原発建設によって拡大した。原子力の平和的利用とは軍事的利用の連続ないし拡張にほかならない。フクシマは第2のチェルノブイリにして第3のヒロシマ・ナガサキである。ヒロシマの記憶とフクシマの記憶とを重ねることは原発に抜本的に対抗するために不可欠である〔「革命と災いのあいだのフクシマ」〕。

資本主義体制においては、より少ない費用と労力でより大きな効率と利益を得るために、多くのばあい安全は「費用」の範疇に入れられる。労働者が死亡したときに支払われる補償金のほうが安全装置より安いので、安全装置がおろそかにされる。費用や効率の論理によって人々は安全不感症におちいる。原発は現代社会が生んだ技術的危険の結晶体であり、産業社会のためにつくりだされた怪物である。

〈3.11〉は「雷に当たる確率」という安全神話がいかに無力であるかを人々に教えたはずである。かつてレイチェル・カーソンの『沈黙の春』は人々の法

と行動を変えたが、チェルノブイリとフクシマは私たちをどのように変えるのだろうか」と姜ウンジュ氏は問う。みなさんは迫りくる「沈黙の春」にどのように備えるのですか、とフクシマは問いかけているという〔『チェルノブイリ・フクシマ・韓国』〕。

日本に住む私たちは、いかなる態度をとるべきか。

追記：本稿でとりあげた書籍のほかに、韓国における原子力の必要性を強調し、韓国の原発大国への邁進を訴える李政勲『それでも原子力だ』（ブクソレ、2012年3月）も刊行されている。

水野 邦彦（北海学園大学）

ドイツにおけるエネルギー転換

—その問題点と展望—

The Energy Turn in Germany

- Problems and Perspectives

ミヒャエル・イエーガー

(真鍋 正紀訳)

1 電気料金値上げをめぐる議論

(1)

いわゆる「エネルギー転換」がドイツで起こったのは脱原発の後であり、いうなればそれはドイツ国内の全原発〔の運転と新設の〕停止が実現してはじめて開始されたのではないか、などと考えている人は少なくない。実際この表現〔「エネルギー転換」Energiewende〕が人口に膾炙したのは〔2011年の〕脱原発が達成されて以降であったため、この〔「エネルギー転換」という〕表現が言い表している事態〔電力「エネルギー」の原料の組成・比率の「転換」〕そのものも同様に、脱原発が達成された時点以前には存在しなかったのではないか、などと思われたとしても無理はない。もっと言えば、あまりにも脱原発が急速に実現したので——もはや原子力が使用できないなら、それに代わるエネルギーが必要だという——その論理の必然として、エネルギー転換もまたきわめて拙速かつデタラメに実現されてきたのではないか。さらに〔エネルギー転換の〕当事者たちもまた、この〔エネルギー転換という〕事態が向かう方向についてそれぞれ意見を異にしている、依然として論争をつづけているのではないか、このように受け取られても仕方がないのかもしれない。しかし、この二つの憶測はどちらも事実とは異

なる。「エネルギー転換」へ向かう最初の動きは、この概念〔「エネルギー転換」という表現の仕方〕が生まれるずっと以前、つまりヘルムート・コール首相の〔キリスト教民主同盟／民主連合とドイツ自由党の〕保守連立内閣が政権を担い、脱原発を主張していたのは野党だけだった1990年以降の時点ですでに存在していたからだ⁽¹⁾。そしてこの「エネルギー転換」を実現可能な政策にしたのは、ゲルハルト・シュレーダーを首相とするドイツ社会党と緑の党の連立政権であり、脱原発計画を実現するために同政権は、現在もなお、もっとも大きな影響力を持つ法制度である再生可能エネルギー法〔“EEG” (Erneuerbare-Energien-Gesetz)〕を2000年にすでに制定していた。政府首脳陣とシュレーダー首相、そしてもちろん緑の党はその実現を信じて疑ってはいなかったが、本法と同時に可決された脱原発は、まだこの段階では実行に移されていなかったわけである。脱原発がようやく実現したのは〔保守系のキリスト教民主同盟／民主連合などの、当時の〕野党もそれに賛同した時点、つまり2011年の「フクシマ」〔の原発事故〕への反応・反動としてであった。

(2)

再生可能エネルギー法の成立後、社会全体に対す

るその影響力がしだいに拡大した結果、このまま同法は存続すべきか、あるいは大きく変更を加えられるべきか、それとも完全に廃止されるべきか、〔エネルギー転換についての〕政治的方針を問う議論が勃発してきた。エネルギー転換がもたらすいくつかの問題をはっきりと整理するには、このような〔エネルギー転換の存続か変更か、廃止かという〕方向性についての議論から始めるのがよいだろう。というのも、かつて〔エネルギー原料としての〕原子力への転換（原発導入）が〔いわば「エネルギー転換」として〕あり、その後の数十年間、確かに異論がなかったとは言えないが、原子力発電への転換が成功したため、原子力の使用については誰も異議を唱えられなくなったという、まさにあの思い出がすぐさま強烈に意識に浮かんでくるからだ。さらに〔脱原発という〕その方針〔そのもの〕は他の〔既存の〕選択肢よりも合理的だったのに、エネルギー転換を実現するのに、これほどまで大きな困難をともしなければならなかったのはなぜだったのか。こういった疑問も浮かんでくる。エネルギー転換という、皆が望む〔はずの〕変化は、国家や政府による誘導によって実現されるべきなのか、あるいは可能な限り国家や政府の介入を排した、市場（原理）によって実現されるべきなのか。ここでは、この点に関する議論が重要となってくる。

(3)

再生可能エネルギー法が施行された結果、国家による〔再生可能エネルギー由来の電気の定額買取助成制度〕介入と市場の購買力が持つ〔需給バランスの〕作用が、どのように混じり合って作用していたのか、そしてその結果、いかなる想定外の状態がもたされたのか。それを考察せねばならない。こ

れらの事情は、現行のエネルギー転換が混沌とした様相を呈していることと無関係ではないからだ。それこそが、こんにちにおいて再生可能エネルギー法のみならず、エネルギー転換という方向性そのものまでも非難の対象と化してしまった原因なのだ。エネルギー転換に反対していたのはそれよりもずっと少数だったにもかかわらず、そしてこのエネルギー転換とは脱原発の裏面に他ならなかったにもかかわらず、目下42%のドイツ国民が自分のことを「エネルギー転換が起こったせいで損をした」と考えている。その原因は明らかだ。つまりドイツ国民はエネルギー転換と電気料金の値上げのあいだの相関関係を身近に感じつつあるということである。ドイツ国民が、〔副作用としての電気料金値上げを含めない〕エネルギー転換そのものを望んでいるのは確かだが、電気料金が値上げされ始めると、彼らは「これはいったいどういうことだ？」と疑念を抱き始めたのだ。これにより、フクシマが勃発した直後には一時ほぼ25%の得票率を誇っていた緑の党は、それを〔今や〕8%にまで落とすこととなった。

(4)

再生可能エネルギー法が成立した責任の大部分は緑の党にあり、さらに同法こそ電気料金値上げの原因だと論じられたため、このような結果が生まれたと言える。フランクフルト・アルゲマイネ紙のような主要メディア各社が、〔2013年の〕ドイツ議会選挙前の段階でこのような〔緑の党が再生可能エネルギー法を成立させ、その結果電力価格が上昇したという〕因果関係を喧伝していた。再生可能エネルギー法の成立後、風力発電や太陽光発電事業に新規参入した電力事業者が国からの援助を受けていること、それも彼らの提供する電力がつねに優先してエネ

ギー網に送電され、固定買い取り価格が20年以上にわたって保証されているというのも事実だ。その〔固定〕価格が市場によって決定される値よりも高いかぎり、電力使用者全員に課されるこの値上げ分が〔国が新興再生可能エネルギー事業者に与える〕「上げ底〔助成〕」の資金源になる。この上げ底〔助成金〕のなかにはさらにそういった新規参入企業への設備投資資金助成も含まれている。さらに支出内容として付け加えると、そこには送電網の拡充資金も含まれている。このモデルは望外の成功を収め、その結果、ドイツ国内消費電力の25%がすでに再生可能エネルギーによって発電されている。このような事態を、このモデルの創案者は夢想すらしていなかった⁽²⁾。成功したと言えるのは、もっぱら起業する力をもった人々がこのような新しい経済モデルに対して自発的に賛同した点である。成功といっても潤ったのは再生可能エネルギー事業に参入したこの起業家たちだけで、消費者の立場から見た場合の電力料金値上げという損失は、彼ら起業家のこの成功と表裏一体だった。

(5)

ちなみに電気料金が上昇したのは決してこういった理由からだけではなかった。電気料金の価格は、ドイツ国内の四つの電力コンツェルン——E.ON, EnBW, RWEそしてVattenfallの四企業体——つまり、電力市場の80%を独占し、事実上、競合のない談合状態にあり、ドイツの電力市場を四分割してそれぞれの縄張りとしているこの四社によって、ほぼすべて設定されるからだ。再生可能エネルギー由来の電力が増加した結果、以前より安価になったはずの元値がライブツィヒの電力料金市場で算出されたが、この四社はそれを消費者に対して提示してい

ないというのが緑の党と左派政党の批判である。左派政党が政府による電力価格の調整を求め、緑の党も正規の〔より安価な〕電力価格を四大コンツェルンに提示させるような法的強制を設定すべきだと考えているとすると、両党の方向性は同じだと言える。だがいずれにせよ、再生可能エネルギー法成立後に急速に上昇したこの「上げ底〔助成〕」——同法の施行年にはキロワット（時間毎）あたり0.2セント、2009年の政権交代後のアンゲラ・メルケル首相のキリスト教民主同盟（CDU）とドイツ自由民主党（FDP）の連立政権では2セント、さらにそれが今年2013年には5.3セント、そして2014年は6.3セントとなる助成金——が電気料金値上げの本質的な原因であることは疑いがない⁽³⁾。

(6)

マスメディアにはたくさんのコメンテーターたちが現れてこのことを皆に説明している。説明というよりもまさに教え込んでいる。そのさい喧伝されるのは、国家による市場介入がどれほど害悪をもたらすか、その一例がここにもあるという問題点だ。再生可能エネルギー法施行後の国家の市場介入は、完全に削除せよとは言わないまでも縮小せねばならない、と彼らは主張する。新規参入事業者たちが通常の市場の価格競争にさらされるやいなや、——彼らコメンテーターたちが、そうになったらどうなるか、どのように想像しているかについては最終段で示すこととするが——電気料金は値下げされるに違いない、というのだ。それこそ消費者のニーズに応えることである、と。そのほかにも多くのコメンテーターたちが、再生可能エネルギーを発電に使用する新規参入事業者たちが市場の価格競争にさらされるのは、石炭・天然ガスを使用して発電を行っている事

業者にとっても好ましい、と強調している。電気料金が値上がりを受け、消費者としては損をする事態が生まれているにせよ、このような無思慮な言説がまかり通るならば、再生可能エネルギー法が導入された経緯を含め、物事の本質を忘却してはいない

〔適切な判断力を保っている〕人々が、今後も再生可能エネルギー法の定めるところ〔環境に配慮した新エネルギー由来の発電事業者を助成することなど〕を厳格に推進する覚悟を新たにすることも当然だろう。つまり〔環境悪化をもたらしかねない〕既存の方式の電力生産量を抑制していくことが問題の本質なのであって、まちがっても彼ら〔化石燃料系の電力事業者〕を市場での価格競争において有利にしてはならないからだ。とりわけ石炭を使用した発電は二酸化炭素放出の原因となるため、制限されねばならないのだから⁽⁴⁾。

(7)

原発導入が実現した〔80年代〕当時にも、同様の問題があったのには驚かされるが、それに対する〔消費者の〕反応は素朴だった。原発由来の電力を使用すれば、高い設備投資費用が電気料金に上乗せされて、電気料金が値上がりしていくことは分かっていた。にもかかわらず、電気料金が高すぎるという議論は当時、一度として出てこなかった⁽⁵⁾。なぜだろうか？ その理由としては第一に、それ〔新規設備投資に必要な費用〕がこんにちにおけるように、いわば目に見えるかたちで、そもそもいつでも正確にその額が算出されてくる「上げ底（補助金）」として電力価格の正価（元値）に上乗せされてはいなかったからだ。この「上げ底（補助金）」が可視化されるのは、政府がそれぞれの状況に応じて必要となる費用を算出して規定し、増大させる場合だ。す

るとこの「上げ底（補助金）」の量がいつでも新聞紙上に提示されることになる。だが〔原子力導入の〕当時、当事者であった〔原発〕事業者は、元値の料金にコストを上乗せするさい、つねにそれを隠然と行うことが許された民営企業であった。政府の介入は、複数の〔原発由来の〕電力企業各社をドイツ国内の確定された縄張り地域に分散して配置し、そのそれぞれに独占権を与えるというかたちをとっていたのである（独占企業は1998年以来、その存在が禁止されているが、実体としてはすでに述べたように存続している）。第二に、電気料金価格の上昇を政治問題化することに利益を見いだして、新聞メディアに情報を持ち込む勢力が当時は登場してこなかった。こんにちにおいては、そういった勢力が存在している。それも脱原発が達成されたにもかかわらず、さらに引き続き天然ガスや石炭から電力を生産して販売しようと目論む勢力である。電気料金値上げに自らのチャンスを見て取っている勢力とは、すでに紹介した四大エネルギー・コンツェルンのことである。

2 「基本設計」なきエネルギー転換

(1)

〔発電のための〕エネルギー原料を別ものに換えるという、発電体制の構造的改変にかかる費用を、そもそも電力の消費者が負担しなければならないのかどうか、その問題をここで論じることはしないでおく。だが、考察せねばならないのは、再生可能エネルギーを用いた発電設備への新規投資に由来する電気料金値上げ部分は、実際はもっと少なくてよいのではないか、という疑問である。それに対してわれわれは「そうだ〔値上げはもっと小さくてよいはずだ！〕」、と答えねばならない、なぜならエネルギー

一転換にさいしてわれわれが経験しているこのような混乱そのものが、もちろん〔この混乱を收拾するためにより大きな予算が必要なのだから、それが我田引水に電気料金に上乗せされてしまうので〕かえって電気料金値上げを促してしまうからである⁶⁾。この点においてわれわれは、その〔再生可能エネルギーを用いた発電のさいの〕技術面〔での追求の限界〕に突き当たったということができる。風力・太陽光発電由来のエネルギーがさらに市場に流通し、全電力量のなかの占有率を拡大させていくと、それにとまってその電力生産量もまた増大していくはずだ。するとその拡大は〔送電網の流通許容量、あるいは蓄電容量の限界を超えていくかもしれず〕危険な水準を超えていくことになるだろう。にもかかわらず、この再生可能エネルギー由来の電力を送電する電力網の種類について、いまだ一致した意見がないだけでなく、ましてやそれらが建造中ですらないとすれば、これはまさにまぎれもなく矛盾をきたした混沌状態だと言えよう。一つには、新規に建造される電力網の構造が、現行のものよりもより中枢重心型をとるべきか、あるいはより〔脱中心的な〕地方分散型をとるべきかが議論されている。現行の電力網が中枢重心型をとっているのは、原子力発電が導入された時代の、公的な電力販売独占体制に由来しているからであり、周知のとおり、それらはまさにいまだに、そっくりそのまま残存している。

(2)

風力・太陽光発電由来の電力を使用・消費する場合、地方にはそれぞれ異なる固有の条件が存在するため、脱中心的な構造を持つ電力網の方がより適切である。風力・太陽光発電が行われている各所で、これらの新規原料を用いた電力エネルギー使用への

移行が自発的に進み、エネルギー転換を目指す動きが草の根運動として拡大してゆくとすると、いっそう脱中心的な構造の電力網がふさわしいと言える。緑の党と左派政党は、脱中心的な〔地方分散型〕構造を選択しており、社会党（SPD）が連邦議会選挙に作成した選挙綱領（アジェンダ）にも同様の〔地方分散型の電力網構造を支持する〕内容が掲載されている。だが実際の行動となると話は別だ。この点〔地方分散型の電力網の推進〕に関して賛同するのは、社会党内では地方自治体レベルで活動する社会党議員たちだけであろう。社会党は、連邦州ハンブルクの州政府議会においては最大与党を形成しているため、エネルギー・コンツェルンと共同で同州の行政にあたっている。そのため社会党の州議会議員たちはハンブルクにおいては、中枢重心型の〔中央集権的な〕電力網を肯定する態度をとらざるをえない。巨大エネルギー・コンツェルンとは、以前は原子力発電に投資してきたが〔脱原発後〕、今後は天然ガスと石炭発電にも投資して利潤を得ようとしている企業複合体のことである。それらの企業複合体は、もちろん風力・太陽光発電にも投資しているが、それは既存の〔化石系燃料を用いた発電方式への〕投資を削減・撤廃するためではなく、むしろ利益獲得のための源泉が複数あった方が有利であるからなのだ。

(3)

連邦州ハンブルクでは、コンツェルンの利害を代弁していたこの社会党が住民投票において敗北を喫することとなった。だが状況全体として見ると事態は不透明である。地域の部分電力網として、いくつかの自治体参加のもとに脱中心的な構造の電力網がすでに設置されているが、その一方で〔ドイツ政府

レベルの〕連邦水準で期待されているのはむしろ社会党とキリスト教民主同盟／民主連合がその導入で意見の一致をみている中枢重心型の電力網の設置なのだ。だが政府はさしあたり、場当たりの（よく言えば「臨機応変に」）、〔電力網における送電の〕ボトルネックが生じる事態に対応しているにすぎない。はっきりしているのは、このように中枢重心型と地方分散型の電力網構造のどちらを一貫して設置していくか、その方法選択において錯綜するなか、もっとも安価でスマートな全体解決案については、明確で現実的な解決法が見えてはいない状況だということだ。

(4)

懸案となっている二つ目の主要問題は、発電された電力を状況に応じてあるときは流通させ、あるときは差し止める、つまりは蓄電する、場合によってはさまざまな方向へ流通させるという必要性が新たに生まれてきたということである。なぜなら、風力・太陽光は地域によって偏在〔片寄って存在〕しており、その供給量が季節や年ごとに変化するからだ。それゆえ特定の時期のある地域では、その地域の電力消費量を超過する電力が生産され、それ以外の地域では生産電力が消費量を満たしたり、満たさなかったりする。そのため必要とされているのは、生産された電力を状況に応じて蓄積し、流通させ、その流通の方向を変化させられる柔軟な蓄電技術なのだ。この問題自体は決して新しくはないが、それを解決する技術はまだ開発されていない。ブリグニッツでは消費量を超える電力が定常的に発電されており、まさにこのような新たな蓄電技術の試験開発プログラムが進行中だ。だがそれは大コンツェルンの一つが取り組んでいる計画であるため、中枢重心

型の構造を持つ電力網を利用する前提で進められている。既存の〔原発由来電力の旧〕電力送電網に、大規模な未使用蓄電容量を備えた既存のガス電力送電網を連結し、そこに風力・太陽光発電で生まれた電力を、なにはともあれ流通させてみようという計画だ⁷⁾。シュヴェービッシュ・ハルではそれとは反対に、脱中心的な送電網が建造されることとなった。シュヴェービッシュ・ハルと同地に隣接する自治体を使用するのに十分な量のエネルギーを蓄電しうる、従来型では唯一の発電所がそこでは運転されている。

(5)

さて、ここで〔再生可能エネルギーを用いた発電への、現行の〕エネルギー転換の進行状況を、過去 of 原発導入・推進の軌跡と比較してみたい。それも今回は、技術面においての比較に限定しよう。原子力の使用について言えば、それが初めて現実に導入された時点で、すでにその運用技術は完成されていた。それに対し風力・太陽光発電技術においては、当初いまだ十分な知見が欠けたままであったにもかかわらず、すでに実用・稼働されてきてしまった。このように整理したとしても、そんなことは分かっている、あるいは認識として不十分だと思われるかもしれない。だが、これは重要なことなのだ。原子力を実際に発電エネルギーとして取り扱うことには大きな危険がともなう。そのため技術的なあらゆる突発事態が少なくとも十分に解明・解決されたと主張できて初めて、その使用が可能となったのは当然だ。だが、風力・太陽光発電について言えば、原子力発電とは異なり、その運用には危険がともなわない。ゆえに技術面において試行錯誤してもよいという余地が存在している。この違いは決して無意味ではない。このような試行錯誤の〔期間において、非

効率的な方法で生産された電力が優先的に固定価格で買い取られた」結果、まさに電気料金の値上げが誘発され、それにともなって、この混沌とした状況が生まれたからだ。この現状が、石炭由来の電力の販売で利潤拡大を狙うエネルギー転換の隠れた反対者などに、自説に対する強力な「エネルギー転換に反対する」「論拠」を与えてしまった。エネルギー転換を遅延させたり、撤回させたりすることが、彼ら反対者に成功をもたらすとすれば、それもまた「環境破壊をもたらしかねない」危険な状況を引き寄せるだろう。

(6)

「再生可能エネルギーへの転換と原発導入のさいの技術的側面についての」比較において、われわれの出した結論が間違っていると思えるなら、それは風力・太陽光をいかに発電に用いるか、それらの電気への変換技術そのものはすでに解明されているのではないかと考えるからだ。だが風力・太陽光を用いた発電技術はさらなる改良が可能であり、つねに改善が重ねられてもいる。すでに確立された技術だと「誤って」考えられている風力・太陽光発電ではあるが、それらの既存の技術を個別に使用して生まれる電力エネルギー（の送電・配分・蓄積といった運用技術全般）を相互作用させ、利便性と効率を最適化する技術の総体こそを、ここで言う「風力・太陽光発電技術」として理解する必要がある。十分な容量を持ち、過剰な負荷がかからないように設計された蓄電設備を備え、円滑に作動する総体としての電力網は、それが中枢重心型であれ、地方分散型であれ、あるいは同時にその両者であったにせよ、まだ存在してはいない。それに対して、原子力発電で生まれる電力は、このような種々の要素の相互作用

も含めて解決をみて初めて投入が開始されたものだ。原子力発電においては、それらの問題を解決するのは容易だった。というのも、すでに述べたようにドイツでは、国内の各地域で電力販売の独占が行われ、さらに原発施設そのものが蓄電施設でもあったことから、蓄電システムが特段の苦労もなく原発開発と同時に出現したからだ。ゆえにさらに過去にあった原発導入というエネルギー転換と比較すると、この点で「現行の再生可能エネルギーへの」エネルギー転換の場合には、それが成立したさいの混沌とした様相が原因となって、電気料金の高騰という難点を抱えることになった。

(7)

こう整理すると、現在進行中のエネルギー転換においてもまた、かつての原発導入というエネルギー転換と同様にあらゆる関連技術上の問題を十分にクリアしてから実行に移した方が良かったのではないかという疑問が生まれるだろう。純粋に技術面から見れば、このように「技術的問題を未解決のままに」見切り発車してしまったことはおかしい、としか言いようがない。エネルギー転換の根幹にあるはずの「基本設計」がしばしば求められるが、そういったグランド・デザインは確かにあって当然のものだ。理想を言えば、エネルギー転換が暫定的に実現していくその道筋と、そこで生じる影響（副作用）を、こうした全体構想としての「基本設計」があらかじめ指し示していなければならなかったはずなのだ。それがあれば、もし想定外の経験をして、そこでなんらかの改定が必要と思われる、そのつど計画に変更を加えて、その「望ましからざる」副作用を除去することができる。エネルギー転換の代償が、こうして最小化できる。だが、このような基本設計

ができあがるまで待たねばならないとすると、エネルギー転換を現実に実行に移すまでに、今よりも確実にもっと長い時間が必要となる。とすると、むしろ「基本設計」の完成など待たずに開始してしまう方が適切なのではないか。ここでは原料というさらに別の観点が作用しているのである。これまでは経済的、技術的な企てと見なされてきたにすぎないこのエネルギー転換を、そのエネルギー源としての原料の側面からあらためて考察してみよう。するとそこで原料がいかに重要な意味をもっていたのかがわかるだろう。

3 「エネルギー・ミックス」

(1)

発電原料の観点から見れば、エネルギー転換はとりわけ錯綜した状況におかれている。その関係者たちがこの言葉をどのように用いているのかということを整理するとそれがよくわかる。つまりこの語を用いていながら「転換」など、そもそもまったく

(今の段階ではすでに)意図していない陣営が一方に存在している。他方、自分たちは〔過去の〕二つの転換のうち、〔原子力導入という〕その前者だけで(今の段階ではすでに)満足しているにもかかわらず、そもそも「あの〔東西ドイツ統合のような歴史的〕」転換を成し遂げつつある、そういった印象を与えようとしている陣営が存在している。「錯綜した状況」と言ったのは、そういった事態が目当たりされるからだ。前者が示しているのは20年前に「エネルギー・ミックス」と呼ばれていた事態がすでに実現しており、それが単にかたちを変えただけで、現在も依然として進行しているにすぎないということである。当時の首相はヘルムート・コールであり、政権の環境大臣を務めていたのは(現首

相の)アンゲラ・メルケルだった。発電に使用できる原料は何種類もあるので、コール(首相)時代にはすでに、それら個々の発電原料が全体に占める割合の多寡が問題視されていた。さらに——当時はまだ環境に対する配慮の意識がそれほど高くなかったため——再生可能エネルギー原料をより優遇したそれぞれの原料間の比率へと調整できるかどうか、そしてどれほどその調整変更は可能なかが問われていくことにもなっていたのは後のことである⁽⁸⁾。当時、政府によってその導入が推進されていた原子力は、「エネルギー・ミックス」のなかでもきわめて重視されねばならない要素の一つとみなされていた。この〔「エネルギー・ミックス」という〕名称の由来について言えば、このミックス(「混合」という語のもとにたとえば、カンパリ・オレンジやキューバ・リブレなどの美味なカクテルなどが想像されていたこと、さらにそのさい原子力もまた、美味で都合のよいものに含まれると思われていた、それゆえの語彙の選択だったのだ。

(2)

原子力がこの「混合(カクテル)」から除外されている現在、この「ミックス」という語が引き続き使用されることは賢明にも避けられている。この表現が、今となっては腹立たしいほどの明白さで物事(の実態)に光を当てて暴露しているからだ。さまざまなエネルギー原料のうち、環境問題に照らしてみればありえないもの、とりわけ高濃度の二酸化炭素を排出する石炭を筆頭に、そのうちのいくつかがいまだに使用されている。この「エネルギー転換」という表現は支配的な言説であったため、それらの発電原料の配合比をどのように調整するべきかという問題は、この語が使用されることで決定不能とな

り、この問題自体もまたしだいに隠されて不可視になっていった⁽⁹⁾。事実、社会党とキリスト教民主同盟／民主連合の連立政権はほんの数年前まで石炭を用いた発電事業への助成推進、そして石炭関連産業の大規模な拡充をあからさまに喧伝していた。——こういった事態は世界各地でも確認される——他方で彼ら〔社会党とキリスト教民主同盟／民主連合の連立政権〕はこんにち、この件に関しては口を噤んでいる。もちろん、そうせねばならない理由がある。

〔支離滅裂な行為を行ってきた〕彼らですら、すでにドイツ国内できわめて大規模な反発をうけている石炭助成（金）を喧伝しつつ、それと矛盾する地中への二酸化炭素貯留技術を、あえて同時に提案することなどできないからだ。いずれにせよ、石炭は残しつつ原子力のみを排除しようとするエネルギー転換を「転換」とは呼べない。環境に配慮するという語義から切り離されてしまえば、それはエネルギー転換ではなくなる。これこそが混乱なのだ。この語が使用されている背後で、なんらかの「エネルギー転換」が進行しているのは疑いえない。だがそれが十分に環境に配慮したものかどうかは分からず⁽¹⁰⁾、なんらかの決断が下されねばならないという事態そのものが、〔この語によって〕あいまいにぼかされてしまったのだ。

(3)

それがエネルギー原料の転換でなければ、エネルギー転換〔の実現〕にはなんの意味もない。それを使用すると過剰な二酸化炭素の排出につながる原料、あるいはきわめて処理に危険をとまなう原料は、破滅的気象異常や原発事故を防止するためにできるだけ早急に——風・水・太陽光発電に——代替されねばならない。ひとえに〔危険度の少ないエネルギー

原料への代替という〕この目的のためだけに、全発電システムに関わる技術革新の可能性に対して労力が傾注されねばならないのであり、こういった技術革新を無計画に推進していけば、必要以上に高額な代償を支払わねばならない事態を招くだろう。技術革新だけを切り取って見た場合に分かるのは、まず詳細な技術上の全体計画を起草し、それからようやく「一挙に」思い描いたその革新を開始せねばならなかったと、後になってから〔手遅れなのにもかかわらず〕考えても意味がないということだ。しかし、技術革新とはそれだけで独立して起きるものではない。技術革新とはエネルギー源となる複数の原材料の「ミックス（混合）」の配分について下される決断が、現実に実行に移される、その結果のことを指しているからである。では、この決断がなぜ「一挙に」下されることがないのか、この問題について考察してみよう。

(4)

現行のエネルギー転換を、かつての原子力導入のさいのエネルギー転換と比較するとすれば、この二者の違いは明らかだ。つまり原子力への転換のさい、そのつど原子力導入に取り組んだ歴代の政府が下した決断とは、そもそもそれまでは存在していなかった原子力由来の電力を、単に存在させるということだけであった。それも原子力由来の電力が、より大量に存在するようにと決断したにすぎない（それゆえ 1950 年代に原子力庁が創設され、以降は原子力研究が国家からの補助金を得て推進されることとなった。原発によって大量に電力を供給しようと人々が考えたのは、70 年代の「石油危機」があったためであり、その対策として複数の原発が建設されたのだ）。既存の原料で発電された電力と、原子力由

来の新たな電力が、市場においてどのような比率で存在すべきか、それを決める決断そのものが当時では必要とされていなかった。この比率は、電力市場によって左右され自律的に変化していく問題だったのだ。資本主義の世界においては、まさにすべてが市場原理にしたがう。資本主義とはまさにこう定義されよう。マルクスにしたがえば、「そのもとでは社会的労働〔商品〕の配分関係」〔商品の適正な価格〕が、言い換えれば「社会的労働〔商品〕の調和のとれた配分」が、「個々人の労働の産物〔としての商品〕の私的交換〔市場における自由な売買行為〕」として〔つまり市場における売買行為のさいに、需給の適正な関係を反映した価格として〕現れる、そのような社会状態こそ資本主義である。われわれが論じている観点に即して言えば、さまざまな種類の原料から作られる電力が、市場においては調和的な比率で消費されるとすると、その比率が電力の私的交換〔需給の多寡によって変化する価格をもとに行われる自発的な「売買」行為〕の結果として「現れる」。そういった「社会状態」こそ、資本主義と呼ばれるのである。この場合、エネルギー原料間の比率を決定するのは「交換価値」であり、言い換えれば「価値規則」の純粋な実践〔としての市場での売買行為〕である⁽¹¹⁾。

(5)

原料を異にするさまざまな電力が市場に混在する状況で、それぞれの電力量の割合が、全体のなかでどのような比率になれば適正であるのか、それを決断する必要そのものが、原子力導入を推進した過去の歴代の政府にはなかった。適正な比率は、それぞれの電力の価値が〔市場原理によって〕自己決定してくれるからだ。それゆえ、歴代の原発推進政権に

は、なんらかの〔電力比率に関する〕決断を下したという意識もなければ、華々しい「エネルギー・ミックス」という概念を生み出さねばならないような切羽詰まった理由もなかった。この件に関して深く考察する必要がおよそなかったのだ。環境に配慮するという意味でのエネルギー転換を真摯に望むならば、こういった態度をとることは、こんにちでは許されない。今では原子力、火力、風力、太陽光で発電された電力量の比率が、はっきりと理解されていなければならない。さらにその比率がどのように変化していくべきか、考察されねばならない。だが、この点に関する議論は、今のところ一切なされていない。確かにこの比率の目標値が算定されはするが、それが示すのはいつも、どのエネルギーが全体のなかでその割合を増すべきかということだけである。なんらかのエネルギーが、その結果、比率としては減少せざるをえないのだが、この点について説明がなされることはない。ゆえに、そもそも風力・太陽光発電を増強しつつ、同時にまたさらに石炭を用いた発電量を増大させるというような〔メチャクチャな〕事態を回避しようとすべきか、あるいはそれをどのように回避すべきか、きわめて不明瞭なままなのだ。複数のエネルギー原料が混在している〔「エネルギー・ミックス」という〕事態において、風力・太陽光発電によって生まれる電力量が上昇するのと同程度に、石炭由来の電力量が減少する、あるいはどのような比率でそれが減少するべきか、そういったことが決断されねばならない。こういった決断を下すには、発電技術の応用に関する最低限の基礎知識が必要である。

4 今後の展望

(1)

現実には、自由に操作できない。なんらかの出来事が生じたとすると、その事態を左右していた存在とは、[われわれの視野の外の] 盲点にあったナニカだ。再生可能エネルギー法を廃止したいと考えている人々が、こんにち「比率モデル」と呼んで宣伝していることがらに即して、これを説明することができるだろう。原料別の電力が売買される市場で、それぞれ由来の異なる電力の流通量間の比率を決める決断は重要であり、それはまさに比率モデルに基づくべきだと主張されている。だが、この比率モデルと呼ばれるルールに当てはめられるのは、すべての種類の原料に由来する電力の、その流通量相互の比率ではない。この比率モデルに当てはめられ、考慮されるべき対象と見なされているのは、再生可能エネルギー原料由来の電力の、その流通量相互の比率だけなのだ。その理由は、再生可能エネルギー発電に対して与えられる助成額を減らし、その代わりにこの比率をどのような数値に落ち着かせるか、その選択と決断を前景化させるためなのである。現行の風力・太陽光発電事業者たちが供給する電力に対しては、今現在、定額の買い取り価格が保証されているが、この「比率モデル」にしたがえば、もはや定額買い取り価格など存在しなくなる。規定されるのは再生可能エネルギー由来の供給電力の総流通量[の全体流通量内の比率] だけだ。さしあたり、それら風力・太陽光発電事業者は免許を手に入れる必要があるが、この免許は電力販売者に対してしか与えられないので、実態としてはあの四大エネルギー・コンツェルンだけがそれを手にすることになる。すると、その免許が許容する[部分比率にあたる] 電力量[を市場に提供することを保証されるが、そのなかの個々のエネルギー源に由来する電力相互] についてだけ、その価格が[費用対効果に基づく、

市場原理にしたがって] 決定されることになる。

(2)

その結果、複数の再生可能エネルギー原料のあいだで互いにコスト競争、価格競争が起こり、コストと価格で最高値をつけた電力を供給する事業者は、収支として損失を計上することも考えられる。風力発電にかかるコストがもっとも安価であると言われるが、それは洋上ではなく陸上風力発電のコストが安いということを意味している。いずれにせよ、この二種の風力発電よりも太陽光発電は高コストだ。洋上風力発電および太陽光発電を、それでもなお[環境に配慮して] このエネルギー・ミックスの一角に保持しておくべき理由があるだろうかなどと考えることは、ここでは何の意味もない。この比率モデルが適用された場合、洋上の風力発電の方が陸上風力発電よりもひょっとして安定しているかもしれない、あるいは見渡す限り陸地に風車がある状況などまっぴらだと考えるかもしれない生身の人間、つまり国民に対して風力・太陽光発電がエネルギー・ミックスのなかで残存すべきかどうか問われることなどないからだ。風力・太陽光発電を残すべきかいは、人間とは別の存在が[われわれの視野の外部の盲点で] 決定する。その決断を下すのは、[すでに述べた] 価格の自己決定機能である⁽¹²⁾。ゆえに個々の再生可能エネルギー原料の最終的な比率は、それによって生産される電力の需給増減の推移が価格に反映された結果として、つまり偶然により決定されることになるわけである⁽¹³⁾。

(3)

だが、さらに[この比率モデルの構造が] グロテスクで歪(いびつ)なのは、助成金を廃止せよ、と

訴える運動が起こってきている〔複数の再生可能エネルギーを用いた〕発電方法で生まれた電力だけが、この〔ような、市場原理にしたがう〕方法で値段を決定されるという事態である。エネルギー・ミックスと、そこで混合される発電原料間の比率の変更は、だがもともとは環境に配慮するという大目的のために計画されてきたのに、なぜこの比率モデルにおいては、〔再生可能エネルギー原料のみならず、化石燃料系も含めた〕すべての原料を用いて発電する事業者が、この免許を保持する形式がとられないのだろうか？ 電力販売者は、この免許を持つ再生可能エネルギー原料を使用する電力事業者のなかからだけでなく、そのほかのすべての電力発電事業者から最安値の電気を選択するべきではないのか？ だがそうしてしまうと、従来からある〔化石燃料系の〕電力は相対的に高価となるため、不利な状況に置かれてしまう。この比率モデルを売り込んでいる陣営、つまり自由党、財界団体連合、経済各紙の編集者たちは、従来の〔化石燃料系の〕発電事業者への助成が必要だと主張し始めている。その論拠は、それら化石燃料系原料を用いた発電によって生まれる電力が、再生可能な原料を用いて生み出された電力との価格競争に勝てなくなりつつあるから、というものだ。

(4)

もっとも重要な論点とは、いったい誰が、そもそも、このような価格決定を行う〔べきな〕のかということである。「比率モデル」において価格決定を行っているのは電力販売者、そして最終的には匿名の資本主義〔における市場の需給・価格競争〕の原理だ。このモデルのことは、いったん措くことにしよう。現行のエネルギー政策においては、これまで

政府（国）が電力の価格を決定してきた。この価格決定のプロセスは、まずは社会の意志が存在していると考え、それがもつばら政府（国）の決定へと変換され、さらにその政治的決定が〔電力〕価格を固定するというかたちで進行する。社会が脱原発を求めているという、その論理的帰結こそが「エネルギー転換」であり、それを政府が受け入れたからこそ、脱原発の実現に向かって政府は尽力したのである。これは適切だった、としよう。だが、まずそれは第一に、実現が遅すぎた。1990年の段階ですでに政府が脱原発実現に尽力していれば、とうとう20年が無為に過ぎ去り、この期間にドイツを原発事故が襲わなかったのは単なる偶然だったにすぎない、ということにはならなかったはずだ。第二に、もしエネルギー転換が政府によってだけでなく、その決定内容の実現が法的根拠を持つ「(国民)投票」によって、つまり社会〔の意志〕を介して遂行されていたとすれば、エネルギー転換はまったく別のかたちをとっていたに違いない。

(5)

そういった「投票」による決定手段が存在していれば、公的強制力をもつその決定内容が政府や関連企業のみならず社会（全体）をも確実に公的強制力を通じて導いていくだろう。企業が（一定の）拘束をうけねばならないのは、ひとえにこのような

「(国民)投票」による決断の手続きに、〔商取引における〕製品注文の性質が備わっているからだ。このような手続きをとれば社会もまた、その決定にしたがい自ら律して進んでいくだろう。なぜなら社会はそのさい、この投票の結果が決定する内容を遵守せねばならないからだ。社会がそういった選択を受け入れることができるためには、自ら選び取った選

択がもたらす、その帰結についての説明を受けてよく理解していなければならない。そのためにはしかし、「(国民) 投票」システムが法的に完備されているということに加えて、エネルギー転換に関して技術的〔で具体的〕な移行プランがあらかじめ準備されていなくてはならず、さらにこの移行と結びついた電力価格の推移が前もって算定されていることが前提として必要である。そういった前提があれば、後になって財界団体・企業連合が電力価格に関する議論を突如としてあおり立てることもできなくなる。もし電力価格が期待されていたのとは異なる推移を見せる場合、計画が出発点から変更されることになるだろう。多くの理由から明らかなのは、このような「(国民) 投票」は10年前のドイツでは考えられなかったということだ。だが、もしこのような

「(国民) 投票」が行われていたとすれば、それは大きな意味を持っていたことだろう。〔もしそれが開催されていたならば〕国民にこう迫ることになっただろう、原発由来の電力を国民の過半数が拒否しているという事実を、もう一度はっきりと国民投票の用紙に書き記せ、と。だが、このような「(国民) 投票」は、その用紙にどの原料から作られた電力を原子力由来の電力の代わりにもっとも使用したいのか、その希望を記すことのできる欄がなければ実現しえないだろう。改革案が少なくとも一つ以上、国民の前に提示されているという条件のもとであれば、どの原料由来の電力を使用したいのかについての同意をもとに——それら提示された、エネルギー転換に関するいくつかの改革案のうちの一つに——国民は同意したかもしれない。

(6)

日本でこのような「(国民) 投票」を〔今すぐ

に〕実現することは不可能だ。だが、ひょっとするといつの日にかわれわれ〔ドイツと日本〕の社会それぞれが抱える、この〔エネルギー問題という〕懸案が、こういった「(国民) 投票」による選択という〕かたちで解決されるようになるかもしれない。こういった〔もし、それが実現すればという非現実の〕展望に立つとすると——つまりそれは、この二つの社会がともに民主主義という基盤の上に成り立っていないと、〔それぞれの社会全体が〕公式に望むということなのだから——こう想像することも許されるだろう。エネルギー転換の推進者たちがその行動の仕方を変えていくかもしれない。つまり、環境への配慮を基本理念とした民主主義が、今すでに存在しているかのように、あたかもそういった現実を前提として行動するようになっていくかもしれない、と。さらにエネルギー転換に関して言えば、ドイツでそれが実現するには遅きに失してしまったが、政府水準ではいまだ脱原発の決議すら実現していない日本においては、エネルギー転換が

〔適切に〕実現する可能性があるかもしれない、と。だとすれば、〔日本における〕脱原発推進者たちは、こうした脱原発決議を求めて奮闘する時間のみならず、同時にまたすでに今から、エネルギー代替を実現させる選択肢を、可能な限り細部の描写も含めた技術的な転換策として起草し、さらに電力価格の高下推移を算定する時間を手に入れることになるかもしれない。意見を異にする者たちがやってきて、

〔エネルギー転換など不可能だ、あるいは化石燃料を引き続き発電に使用していくほかないなどと〕彼らの提示する選択肢以外に方法はないと言ってこようとも、脱原発推進者たちは社会全体を鼓舞して、現在すでにその過半数超が反対していること〔環境破壊を促すエネルギー政策〕を実際に阻止するのみ

ならず、社会全体に真に現実的な〔適切な〕選択肢を示すことができるようになるだろう。真に現実的な〔適切な〕選択肢について正しい知識を持っているという土台があって初めて、その選択肢を選び取る決断を下すことができる。このような決断能力を備えていてこそ、そういった民主主義的な意識を手に入れることができるのであり、この意識を備えていれば、いかなる私的な権力や勢力からも、〔国民の現状理解と決断が〕長期的な影響を受けることがなくなるのである。

注

(1) 1991年1月1日に「再生可能エネルギー由来の電力流通に関する法律」が施行された。同法は、こんにち効力を持つ「再生可能（原料由来）エネルギー（促進）法」の前身である。

(2) ドイツ国内にある全風力発電所が発電する総容量は、原発30基が発電する電力の総容量よりも多い。

(3) 再生可能エネルギー発電設備への設備投資は、なんといっても電力価格の14%を占めている。一方、それに対して純利益は20%、税分は24%である。統計上、「電力生産と販売〔の価格における純利益の価格に占める割合〕」に現れる数値は、せいぜい33% $[(100 - 14 - 20 - 24) \% = 42\%]$ でしかない。ここにコンツェルンが手にする隠れた利益分 $[(42 - 33) \% = 9\%]$ がある。過去10年、個別世帯電気利用者の電気代金価格はキロワット（毎時）あたり11.5セント上昇したのに対し、再生可能エネルギー法が定める助成負担はしかし、たった4.9セントである $[11.5 - 4.9 = 6.6 \text{ セント}]$ 、この値上げ分が理由不明である。

(4) 石炭由来の電力流通の停止、および石炭使用の

火力発電所の新造停止を求めているのは、政界においては緑の党と左派政党だけであった。

(5) この件に関しては、こんにちでは事情が異なる。原発の新設が求められているイングランドでは、投資者たちにインフラ助成付きで、電力固定買い取り価格が35年間保証されている。この固定買い取り価格は、イングランドにおける大手事業者の現行の電気販売価格の2倍であり、同国の風力発電で生み出された電力の固定買い取り保証価格と同額である。イングランドで脱原発を求める勢力は、この電力価格の高騰を批判し、脱原発の根拠にすることは確実だ。

(6) 最新の研究結果によれば、再生可能エネルギー法が定める助成金の増加分のうち13%が再生可能エネルギー施設の追加増設に充てられているが、すでに述べたように電力網の増強用の資金がそこに加わってくるので、メチャクチャな運用となっているのだ。

(7) こういった蓄電設備が存在しないかぎり、余剰電力は国外に流出せざるをえない状況ができる。だが、そのさい利益は上がらず、むしろさらにそのための費用を捻出せざるをえず、支出が増加してしまう。こうして電力価格を上昇させる費用が発生する。需給量のより適切な調和・均衡が生まれれば、より小規模で、それゆえに必要な費用もまた小さい電力網が導入できるはずだ。

(8) 注1を参照。

(9) 「転換」という語は1989年以降に旧東ドイツ（ドイツ民主共和国）で起こった「平和革命」を表現するのに使用されていたが、「エネルギー転換」という表現はこの「転換」という表現の意味論的な資本・その〔肯定的な〕価値を掘り崩してしまった。〔この「平和革命」という表現のうち〕「平和」は

よかったが、「革命」は前景化したくない。とすると、「転換」という表現は「革命」よりも攻撃性が薄いうえに、「平和」と同じくらい望ましい。(当時、「アリスイ (キツツキの一種) [言葉通りには「首振り」を意味する]」Wendehals という「転換」を含んだ) 名称が政治的日和見主義者に対して用いられてもいたが……。[つまり、否定的な意味で「転換」Wende という語彙が用いられてもいた。]) [東西ドイツ統一が平和裏に進んだという意味で]「転換」がよい思い出となってはじめて「エネルギー転換」(という言葉) も、何が「転換」され、何が「転換」されないのかをしっかりと見極めようとはしない多くの人々によって受け入れられた。

(10) 環境に配慮する意識が高まったという意味でのエネルギー転換を、IG メタル (金属関連企業労働組合) が新聞紙上で一面を使用して広告をした。ここでは以下のように整理されている。「再生可能な原料から生産された電力、二酸化炭素排出量の少ない、あるいはもっとよいのは二酸化炭素排出ゼロ原料による電力の生産と [送電・蓄電の自由度が高いという意味での] 機動性、ならびに企業、個別一般世帯、建造物内の節電」を目指すことを「エネルギー転換」は意味している。

(11) MEW32, 553.

(12) (微風 [でも] 稼働 [する] タービンなどの) 最新技術を応用すれば洋上風力発電により生み出される電力も、今よりも安価に運用される (固定買い取り価格は現在の 14 セントから 10 セントに削減される) が、ただしそのためには非常に高層の風車塔を建設せねばならず、そのために景観が今よりも大きく変化することになる。つまり、真に決断を下すべき時がやってきているということだ。コストは単に短期的にのみ算定されるべきではなく、むしろ

まさに長期的に想定されねばならない。さもなくば、今ここにある決断の必要性、ならびにその決断を下すチャンスを持っているという自由・可能性が隠蔽されてしまうのだ。このことこそ問題の核心である。あらゆる環境要因を切り捨てて配慮しないということは、短期的にはもっとも安価な発電手段を手に入れることになるが、と同時にそれは長期的に見れば、いかなる保証も捨て去るということであり、環境破壊がもたらす破滅的被害を補填することなど不可能になることを意味している。

(13) きわめてコストの大きな発電方法の一つであるバイオエネルギー発電に、この「比率モデル」を適応しそのほかの発電手段で生産された電力と比較すれば、価格競争に敗れてしまうだろうということも、この意味においては偶然ということになる。再生可能エネルギー法にしたがえば、バイオエネルギー発電事業者たちは、キロワット (毎時) あたり 25 セントまで固定買い取り価格として要求していたが、他方で、風力・太陽光発電に比率を集中させ [大きな割り当てを与える] エネルギー転換の場合には、買い取り価格がキロワット (毎時) あたり 9 セント以上となることはないだろう。(すでに述べたように、洋上風力発電の場合は 10 セントの買い取り価格となる。) コストが異なる [バイオエネルギー発電の方が、かかる費用が大きい] ため、比率モデルを適用すれば、必然的にバイオエネルギー発電が電力市場から姿を消すことになる。当然、これは喜ぶべきことだ、なぜなら、バイオエネルギー発電は石炭使用の火力発電所や原子力発電とは異なるかたちではあれ、問題を抱えているからだ。つまり、このエネルギーが一般化して流通すると、世界規模で土地価格と食料価格を上昇させ、そのために熱帯雨林の伐採がますます進行してしまう要素の一つとなっ

てしまうからだ。だがもしバイオエネルギー発電が安価であったとするとどうなるだろうか？ 致命的（な危険を孕むよう）な生産物が高価とはかぎらず、許容可能な生産物は、必ずしも安価ではないのだ。生産コストと販売価格の高低とは無関係に、生産物を価値判断し、その判断を基礎としてどのエネルギー源を採用するか決定する方法こそ、より適切なのではないだろうか？

ミヒャエル・イエーガー（週刊誌『Freitag』

編集者）

眞鍋 正紀（東海大学）

第二部

総合人間学と私
人間とは何か その総合的認識をもとめて
Synthetic Anthropology and My Study
Inquiring Integral knowledge on Human Beings

堀尾 輝久

HORIO, Teruhisa

1 現在、諸学問の専門分化が進むなかで、逆に総合化への要求も強まっている

人間諸学に関しても事情は同様である。哲学、文学の専門分化のなかで成立する、心理学、教育学、社会学、文化人類学、等の人間諸科学は、それぞれが人間研究を、固有の研究対象と方法にもとづいて進めていくなかで、専門的個別研究は進んだが、人間研究の初心を忘れるという事態のなかで、その反省も広がり総合化への指向も強まってきている。社会科学においても社会と人間、法と人間、経済と人間、政治と人間といった本来の探求関心が希薄化するなかで、その学問のありかたが問い直されている。このような反省（reflexion）は人文諸科学、社会諸科学にとどまらず、自然と人間を問う自然諸科学をも含んでの総合人間学への指向として現れてきた。

その期待を担って、6年前、総合人間学会が発足した。その設立趣意書（アピール）には「現代の人類は、高度の物質文明を発展させながら、向かうべき目標を見失い、自らつくり出したカオスの中に、当てもなく、さまよっている感がある。」とあり、「倫理なきマンモニズム（拝金主義）」のもと「エコシステムの破壊」がすすみ、「大量破壊兵器」を背景に「危険な資源競争」をまねき、「グローバルな社会的緊張や混乱」をもたらしており、世界のか

かえる「閉塞状況」への根源的な取り組みが求められている。この「今日のグローバルな難局に対処するためには、人間というものへの真摯な自己認識と反省が不可欠」だと述べ、「“汝自らを知れ”という古代ギリシャの神殿の宣託は、今日にあつては、総合的な人間学の要請となっていると、わたしどもは考える」と述べている。

私はこの趣旨に賛同し、直ぐに参加したのだった。

総合を言うは易しい。しかしどうすればそれは可能なのか。

総合人間学会はアンブレラ学会ではない。

専門を通さない総合はありうるか。

総合人間学の固有の方法はあるのか。

当面は多様な方法による多様な総合人間研究の模索が続けられよう。

とりあえず、まずは会員各人の課題意識や方法意識を出し合うことであろう。

2 私の問題関心の推移

1945年8月15日は中学1年生。戦争で父を失い、いっばしの軍国少年だった私の迷いながらの青年時代は始まる。新憲法と新教育の時代は講和をめぐる

政治の季節であり、マルクス主義と実存主義は学生たちの共通教養であった。

そんな時代を東京大学文1に入った私は寮生活と運動部（馬術部）を中心に Sturm und Drang の教養学部生活を過ごし、法学部は政治コースを選んだ私は法律学にはなじめず、政治思想史（丸山真男ゼミ）と法哲学（尾高朝雄ゼミ）に救われた思いで学部生活を終えた。丸山ゼミのテーマは「日本のナショナリズムとファシズム」、尾高ゼミではカントの永久平和論の英訳本がテキストだった。大教室の講義にはなじめず、喫茶店と図書館で過ごした。サルトルよりもカミュに、ハイデggerではなくヤスパースに惹かれていた。自分のなかのニヒリズムとの闘いこそが課題だと日記に書きつけたのもその頃だった。

哲学や教育に関心を持ち、人間と向き合った研究をしたいと考えていた私は学部後の進路に迷い教育哲学の勝田守一先生を訪ね、勝田ゼミを中心に大学院生活を過ごすことになる。

日本の近代、ヨーロッパの近代、そしてあの大戦争と日本の戦後改革とは何だったのか、日本人はどう変わったのか、変わらなかったのか。そして自分はどう生きればよいのか。人間への関心、教育への批判的関心、人間が成長発達するとはどういうことか、人間と教育と政治への関心——ルソーや若きマルクスに夢中になり、ピアジェやワロンを通して発達への関心を深めたのもこの頃だった。

修士論文では大正末期から昭和初期の時代、大正民本主義からなぜファシズムへ変わっていったのかを、再びそうなるてはならないという問題意識で、〈大衆社会化状況〉を介しての教育と政治の視点から分析した（後に『天皇制と教育』所収）。

博士論文は『現代教育の思想と構造』と題して古

典近代から19世紀末以降の社会の構造転換を通しての教育思想・イデオロギーの展開とその機能の分析を試みた。これは近現代教育思想の社会思想史的研究だったと言えよう（現在その英訳が進んでいる）。

幸運にも東大の教師になった後は教養学部では一般教養としての教育学、本郷では教育思想（ゼミ）と教育学概論を担当した。在外研究ではパリ大学（ソルボンヌ、第5）で新しい教育学研究室を主催するM.ドベス先生（青年心理学、発達教育学）のもとで「発達と教育」の視点からの教育学構想を固めた。それは少し前に出た勝田先生の『能力と発達と学習』（これは勝田教育学とも言うべき著作）とも響き合うものだった。

勝田のこの本は勝田著作集第6巻『人間の科学としての教育学』に収められている。京都大学で哲学を学び、シェリングの学問論を翻訳している勝田は戦後の東大教育学部で、現実の子どもと教育の問題と切り結ぶ教育学の創造を目指し、教育学の学問的自立と人間学（科学）としての教育学への道の開拓者であった。私は後進の一人としてこの道を引き継ぎ、「総合的人間の学としての教育学」を教育概論の軸として構想してきた。私の『人間形成と教育—発達教育学への道』（岩波書店1990）はその素描だと言ってよい。

この著作で私は「教育学は総合的人間研究を目指すものであり、総合人間学は教育〔人間発達〕の視点なしには語れない」と書いてきた。

総合人間学の学会ができると聞いて、躊躇なく会員になったのだった。

3 学問史に学ぶ

人間とは何か。何処より来たり何処へ去り行くの

か。何に苦しみ、何をよりどころに生きるのか。これは先人たちが問い続けてきたことではなかったか。その思索に学ばず、その探求を引き継ぐことなしに前には進めまい。私たちはその知恵からも幻想からも学ぶのだ。それは私たちの知の総合の方法を鍛えることにもなる。

1) 古代知の再生としてのルネッサンス、そしてウマニスムス (Erasmus, Rabelais, Montaigne) から百科全書 (artes liberales, panpaideia, encyclos paideia, Encyclopedie)

2) 17-18 世紀の学問のもつ人間理解の可能性
Bacon, Comenius, Locke, Hume, Smith, Diderot, Rousseau, Condorcet, Humboldt, Kant

これら先人たちは今日の専門諸科学の学説史のなかでその始祖的な位置を占めると同時に、その専門学には収まりきれない人間理解の広がりや深さをもつ、いわば知の巨人たちであったと言える。

3) 19 世紀、資本主義の発展と市民社会の矛盾の深まり行くなかで、歴史と社会に規定された人間への関心、そして人間の内面への関心も深まっていく。

思いつくままに挙げれば、Hegel, Feuerbach, Marx, Darwin, Nietzsche, Freud, Dewey, Weber, Durkheim, Bergson, Cassirer, Ushinsky, Vygotsky, Wallon, Piaget, Sartre, Merleau-Ponty, Levi-Strauss, Bourdieu, Edgar Morin…

自然科学者の Lanjevin や Huxley からも学ぶことは多い。我が国の知の先達からの遺産も忘れてはなるまい。私が師と仰ぐ丸山真男、勝田守一、上原専祿の3先生はいずれも人間洞察の人だったと今にして思う。

私たちは人間諸科学そして広い意味での哲学者たちの知恵からそしてその幻想からも学び取り、人間と社会と自然についての豊かな実証的知見を通して

の総合を目指さなければならない。

これら総合人間学の先駆者たちの課題意識と方法的自覚を対象化する共同研究が求められている。

4) その一例としてルソーをとりあげる。

私自身、教育思想の研究者としてエミールは勿論、学問芸術論、不平等起源論、社会契約論、そして告白を繰り返し読んできた。人間不平等の起源を問い、学問芸術の墮落した現状を批判するルソーは子どもと人間の視点から教育のあり方を問い、社会契約論を通して新しい政治と国家のありかたを提示した。子どもの発見の書といわれるエミールは子ども期、青年期の発見を通しての人間の再発見の書であり、共和国を支える市民の形成の書である。

ルソーはこれらの著作を通して自然と人間、神と人間、おとなと子ども、人間と市民の関係を問い、感性和理性、自己と他者、自己愛と共苦の愛の関係を洞察し、人間理解を深めてきた。このルソーの思索の跡は総合人間学的研究の先駆だと言ってよい。

昨年は生誕 300 年、エミール 250 年にあたり、フランスでも日本でも改めてルソーへの関心が高まった。パリでは、パンテオンで、芸術家、音楽家としての活動に焦点を当てた展覧会が関心を集めていた。言葉と音楽という面白いテーマに気づかせてもくれた。

私たちの学会が「総合的人間研究の先駆者たち」というテーマでの研究発表が継続的に行われることを期待して、今年の学会の自由発表でルソーについて報告したのでより詳しくはそちらを参照していただきたい（付論参照）。

4 総合人間学的視点からの現代認識

1) 総合人間学会が取り組むテーマは多様だが、これまでの研究大会での課題設定やシンポジウムのテ

ーマは学会運営委員会と大会実行委員会での論議を経て決められてきており、そこに問題意識の集約を見ることができる。「人間はどこにいくのか」(第1回)「自然と人間の破壊に抗して」(第2回)「科学技術を人間学から問う」(第3回)「戦争を総合人間学から考える」(第4回)「人間にとっての都市と農村」(第5回)「進化論と平和の人間学的考察」(第6回)「3.11以後の科学技術と自然観」(第7回)となっており、今年は前回を受けて「3.11と人間の絆」であった。いずれの回のシンポジウムも、自然、人文、社会領域からの論者が参加し、多面的に、しかし人間とは何かの問いを深めるものであった。

私は戦争と平和の問題の総合人間学的研究(第4回、第6回)では実行委員としてプログラミングに参加し司会を務めたのだが、それらの問題を通して、現代という時代をどう認識するかという課題に総合人間学的に取り組まねばならないのではないかという思いを強くした(堀尾「戦争と教育 そして平和へ」『戦争を総合人間学から考える』総合人間学会編、学文社、2010)。

2) そもそも現代という時期区分は何時からを言うのか。それはポストモダンのことなのか。

私はこれまで近代以降の歴史を市民社会に対応する古典近代、帝国主義に対応する近代後期、そして1945年を画期とする現代と大きく3区分して思想史研究をしてきた。

なぜ1945年なのか。いうまでもなく第2次世界大戦、そしてアジア、太平洋戦争の終結の年であり、世界的にも日本にとっても、そして自分史にとっても、大転回の時代の始まりだったと言える。

戦争から平和へ、帝国主義の終焉と植民地の独立へ、解放と自由と民主主義が新しい理念となった。国連憲章、世界人権宣言、そして日本国憲法も誕生

した。全人類の生存と平和と人権の理念が高らかに掲げられたのだった。

全体戦争は核爆弾をもって終わり、核時代への始まりと米ソ2つの世界の緊張の始まりをつげるものでもあった。それはまた、こんど戦争になれば、人類が滅亡するという危機意識を高め、繰り返される核実験と産業廃棄物による環境汚染、破壊は地球環境認識を高め、この地球上に存在するすべてのもの——自然もひとも——が運命的な絆で結ばれているという共生の感覚と思想が広がり共有されていく時代のはじまり(その入り口の時代)であった〔それを私は地球時代というのだが〕。

それは新しい世界史認識の出発でもあった。上原専禄はこう述べていた。

『人類』は第2次世界大戦から一つの共通の問題を意識するようになった。もっと正確にいうと一つのまとまっている集団的存在としての『人類』というものがはじめから存在していて、その人類が第2次世界大戦から1つの問題を汲みとった、というような順序ではなく、逆に、第2次世界大戦から一つの問題が共通の問題として汲み取られることによって、『人類』というものが一つのまとまった集団的存在として同時に自覚されるようになった、というべきでしょう。」(『世界の見方』理論社、1962)

人類は戦争の惨禍の共通認識と平和への願いを共有していることの自覚を通して〔人類〕を発見したのである。

人間の発見から人類の発見へ、国民世界から民族の独立を介しての人類世界へ。〔戦争の悪魔性〕の認識と平和への希求。そして子どもの発見から未来

世代の発見へ。平和的生存の権利は平和の文化への権利を含んで深められていく。

この間、地球と宇宙の科学は飛躍的に発展し、地球を回る人工衛星とIT情報は日常の生活感覚にも変化をもたらしている。

重ねて3.11は地球が生きて動いていることを目の当たりに示し、原発から自然エネルギーへの転換を決定づけたものであった。

私たちの地球時代感覚は地球認識の深まりによって支えられ、地球時代の価値観は平和、人権、環境、共生の思想を深め、自然と人間、個別と普遍、自由と寛容の関係を問い直すことをもめている。

【注】私は地球時代（1945年から現在まで）を1. 理念の時代 2. 米ソ冷戦時代 3. ソ連崩壊とグローバル化の時代 4. 地域の多元化と平和の文化の時代の4つの区分を考えている。現在は3から4への過渡期。拙著『未来をつくる君たちへ地球時代をどう生きるか』（清流出版、2011）参照。3）昨年10月、Tunisiaでの学会（MESCE）でkey-note speechを求められ、「地球時代の価値と教育の課題——平和、人権、共生」と題して報告した。原題は“Valeurs et enjeux de l’ éducation à l’ ère planétaire-Paix, droits de l’ homme, kyosei (vivre ensemble)”。フランス語での講演は久しぶりのことだった。学会の正式名は「地中海地域の比較教育学会」というのだが、地中海地域という言葉の持つ世界史的意味について学び直すよい機会でもあった。ブローデルの名著『地中海』も読み直した。「アラブの春」の起点としてのチュニジアへの関心もあっての参加であった。

私は地球時代の定義、その始まりとしての1945年、そしてあの大戦争の終結と国連憲章、世界人権宣言に始まる新しい世界秩序へ向けての動きについ

て述べ、日本国憲法とりわけ前文、9条の日本についての意義と世界史的意義を強調した。国際軍縮教育会議の流れや、バンドン非同盟会議（1955）とその後についても話した。構造的暴力論を契機に、平和の文化への国際的な意識の高まりについてもふれた。

人権については世界人権宣言から人権規約（条約）へ、そして女性、障害者、子どもの権利条約への発展の意味について述べ、とりわけ子どもの権利についてはそれを実現するための国連子どもの権利委員会CRCの活動と各国政府およびNGOの動きの比較研究の重要性を日本の場合を例示して提起した。

とくに共生の思想については時間を割いた。私はまずそれをkyoseiと書き、vivre ensemble, live together, convivialityあるいはsymbiosisといえるが共生は人と人の関係だけではなく、人間と自然の関係が強く意識されている言葉であり、アニミズム的な、あるいは仏教的な言葉であること、人間性とはhuman natureつまりは人間をつらぬく自然であり、生者は死者と共生していると考えられてきてこと、とりわけ3.11以後にはこのような感覚が共鳴され、共有されてきていることも話した。

文化の多様性に関わっては、個別性と普遍性の関係の捉え直しが求められているとして、これが普遍であるとはだれも言うことはできないが、それは相対主義に組することではないこと、個別性のなかを貫く普遍的なものへと開かれていくものへの存在感覚が大事ではないかと述べ、民族衣装をまとい、堂々と発言するアフリカの人たちに感じる尊厳と尊敬の念はアフリカのなものへの関心と敬意、民族的アイデンティティへのrespect、そして、その人個人への尊敬の念であると同時にそれらを通しての人間に対する尊厳を感じているのではないかと。あるい

はノーベル文学賞の受賞者大江健三郎の文学の普遍性は、彼が常に回帰する故郷松山の森であり、障害を持って生まれた息子光君との共生の体験のなかから生まれ、ヒロシマと沖縄を通して発信される言葉のなかにあるのではないか。抑圧されたものに共通の人間としての感情 (*le sentiment humain*) とそれをつなぐ開かれた理性 (*la raison ouverte et universelle*) の働きが個別性と普遍性をつなぐものではないかと話した。

拡がる世界の格差、貧困そして環境問題も、地球上のすべての人と人、そして人間と自然の共生の問題である。食欲な経済成長主義は格差を拡げ、自然を破壊し続けてきた。ローマクラブそして Meadows らによって成長の限界が指摘され (1972) て久しいが、今や限界を超えたと警告され (Meadows, 2012), 脱成長 (*décroissance*) が主張されるにいたっている (Latouche, 2012)。グローバリゼーションは世界に格差をひろげたが、豊かな国のなかにも格差を拡げ、昨年アメリカでは「我々は 99 パーセントだ」という抗議と連帯の運動が広がった。

globalisation は地球時代の negative な現象であり、それをいかに克服するかこそが、現在の、最大の課題だと言える。

グローバリゼーションに国境は無く、多国籍金融資本が世界を支配する。食欲で横暴な資本の活動を掣肘するためにはナショナルインタレストの視点をつなぐ国際的連帯が求められている。それを globalism に対抗する新しい inter-nationalism と言えるのではないか。

さらに成長神話が問い直されるなかで、豊かさとは何か、人間にとっての幸せとは何かが問い直されているのではないか。そこで私は日本に古くからある清貧の思想についてふれた。「清貧の生き方」を

Vivre honnête, juste, et pauvre と言ったのだがどこまで理解されたかは分からない。Ascetism とどう違うのかという質問も受けた。これから深めたい課題だと思う。

スリーマイル、チェルノブイリ、フクシマと原発事故の続くなかで、安全神話は崩れ、No Nukes! の声も広がっている。なぜ反対か。私はフクシマについて話し、事故の巨大さ、使用済み核燃料の処理方法が未解決、加えて地震と津波の日本列島はそもそも立地条件を欠いていると反対理由を述べたのだった。

さらに核抑止力神話も崩壊していることを述べヒロシマ、ナガサキを経験し、9 条を持つ日本で、軍事基地の集中する沖縄についてふれ、成長神話、安全神話、核抑止力神話という「現代の神話」から脱却するための思想と国内的、国際的戦略、そして新しい連帯の思想が求められていること、その軸となるものは弱いもの、抑圧されているものの人間的感情でありそれを結びつける開かれた理性ではないかと語った。

イタリアの友人 Pampanini 氏が、彼は私のフランス語でのスピーチを英語に通訳してくれていたのだが、通訳の役を超えて、いまイタリアのシシリー島で進められようとしているアメリカのスーパーレーダー基地は地中海地域全体の脅威となる、その反対運動を拡げたいと語ってくれた。

最後に、私の好きなフランスのプロテストシンガーとしてよく知られている Jean Ferrat の Camarad という歌、これは 1968 年のプラハの春を武力で押しつぶしたソ連に対する、Camarad の裏切りに対する痛烈な抗議の歌なのだがこれを紹介し、もう 1 曲 La montagne をカルタゴの山の秋がジャスミンの春と同じように美しくあれと変えて歌ったのだった。

参加者にハミングが広がったこともうれしいことだった。

地球時代にふさわしい世界を！ これを最後の言葉とした。

振り返ってみれば、この報告を更に深めることも

総合的人間学の課題の一つであろう。

【なお付論として本大会の個別研究で発表したルソー論を付記します。】

総合人間学（総合的人間研究）の先駆者としてのルソー

(1) 総合人間学の対象と方法を考える基礎作業の一つとして、学問史を通して総合人間学的学問意識の所在とその態様を探ることが必要である。その作業の一つとして、今回はルソーをとりあげる。

昨年（2012）はルソー生誕 300 年、エミールと社会契約論 250 年、フランスでも日本でも多様な視点からのルソー再考の年となった。パリのパンテオンではルソーの芸術活動を中心とする展覧会が開かれ、日本では大型の日仏ルソーシンポジウムが行われ、この 1 月には、B. Bernardi 氏を招いての連続講演、研究会がもたれた。永見文雄氏の力作『ジャン＝ジャック・ルソー』も出版された。ルソーへの関心は現代という時代のアクチュアリティ（現実性）と重ねての、ルソー再発見への旅でもある。

(2) 当時の学問・芸術批判から始まるルソーの人間への関心は、自己と他者、感情と理性、知と徳、言葉と音楽、自尊心と自己愛、憐憫と共苦、個と社会、子どもとおとな、人間と市民、自由と平等、一般意志と専制、共和国と民主主義、戦争と平和、祖国と人類、信仰と市民宗教など、多面的、重層的、複合的であり、いずれもその時代の課題、あるいは先取りした課題でもある。レヴィ＝ストロースが「人間諸学の創始者（fondateur des sciences de

l' homme)」と称した所以であろう。

因に、フランスでは anthropologie は人類の実証学的研究として固有の意味を持ち研究も蓄積されてきた。レヴィ＝ストロースはその代表格であるが、その彼が science de l' homme という表現を使って、ルソーをその創始者と讃えていることにも注目しておきたい。彼自身その膨大な人類学研究

(anthropologie) を通して人間の科学 (science de l' homme) を目指していたのだと言えるのではなかろうか。付言すれば、わが総合人間学（会）の英語表記は synthetic anthropology であるが、そのフランス語表記としては la science de l' homme integrale がよいのではというのが私見である。

(3) さて、私たちはルソーがこれらの問題と格闘する姿とともに、現代的課題意識を介して批判的に読み直すことが求められる。ルソーを介して、私たちの人間理解の枠組みと内容も問い直されてこよう。

従来のルソー研究は、概して言えば、学問の分化と対応して、文学者は『告白』や『新エロイズ』を、社会学者は『不平等起源論』を、政治学者は『社会契約論』を、教育研究者は『エミール』をとりあげて、それぞれの学説史のなかに位置づけるこ

とで、とりあえずは済まされていた。しかし、それではルソーの全体像は見えないし、彼の捉えた人間の姿も部分化されてしか見えてこない。ルソーは人間なるものをどう捉えていたのか。どう捉えようとしていたのか。こう問うことこそが総合人間学的問いと言えるのだろう。

とはいえ、上記の問題のすべてを論じることが総合ではない。重層的と言ってもなにをどう重ねるかによって、その姿も違って見える。そこで、とりあえずは、それぞれの専門的視点からのルソー像を提起し、他領域からのルソー研究に学びながら、それを総合的視点から批判的に捉え直し、みずからの専門の枠を抜け、ときにそれを解体し作り直すことが求められよう。

(4) 教育思想研究者としての私は、ここで、子どもとおとな、感情と理性、人間と市民、教育と政治の問題を重ねながら、その人間観を探り、人間研究の方法について考えたい。起源と生成、変化と理念(本質)を問う思考方法からも学びたい。

その時代と格闘したルソー。「エミール」に革命の足音が聞こえると書いたルソーの問題意識に、「不平等起源論」と「社会契約論」を重ねて読めば、〈自然人としての人間はいまや自由を失い、不平等な社会にあって、何を求め、どう生きるのか、専制のもとで腐敗墮落した社会と学芸をどう変えればよいのか〉にあったと言えよう。その思索は必然的に未来を担う子どもたちの人間としての教育と人民が主体となる共和国の模索へとむかう。エミールと社会契約論がともに 1762 年に出版されたのは偶然ではない。

『エミール』の冒頭近くにはこう書かれている。人は子どもという者を知らない。「小さな大人」と

思っている。しかし子どもは子どもなのだ。

その人間は弱いものとして生まれる。その弱さにこそしなやかな成長発達の可能性が宿っている。子どもは大人とは違う、発達の可能態である。発達には段階があり順序がある。

「自然は子どもが大人になる前に子どもであることを望んでいる。この順序をひっくり返そうとすると、成熟してもいない、味わいもない、すぐに腐ってしまう速成の果実を結ばせることになる。私たちは若い博士と古いこんだ子どもをあたえられることになる。」(上 125 頁、今野一雄訳、岩波文庫)

「教育という仕事は、時をかせぐために時を無駄にすることを心得ておかねばならない。」(上 236 頁)大人たちは子どもの理性に訴える教育を強調する。しかし理性は豊かな感情にささえられて発達する。

「人間のあらゆる能力のなかで、いわば他のあらゆる能力を複合したものに他ならない理性は、最も困難な道を通して、そして最も遅く発達するものである。……すぐれた教育の傑作は、理性的な人間をつくりあげることだ。それなのに人は理性によって子どもを教育しようとしている。それは終わりにあるものから始めることだ。つくらなければならないものを道具に使うことだ。」(上 123 頁)。

子どもの発達と教育の本質的な関係を見事に言い当てた言説である。ルソーをパトスの人と捉えることの一面性もこれで分ろう。人間発達の過程を動的に弁証法的に捉えるその思考方法からこそ学びたいと思う。

大人とは違う子どもの発見とは子ども期(enfance)の発見であった。第 1 編から第 3 編の主題だと言える。

子どもはやがて第 2 の誕生ともいうべき青年期(adolescence)をむかえ、異性への愛を知る。être

moral となる。宗教への思索も深める。異国を旅し世界を知り、共和国を担う市民 (citoyen) になる。これが第4編と第5編の主題である。

(5)『エミール』は子どもの発見の書にとどまらず、青年期の発見の書であり、人間の再発見の書、そして人間と市民 (公民) の関係を問う書でもあるのである。

『エミール』で祖国 (patrie) の失 (な) いところに市民はいないとして、まずは人間の教育から始めようとしたルソーが、『社会契約論』で展開する共和国にあつては市民なくして人間はいないという。その共和国とはなになのか、一般意思を具現する共和国とはいかなるものなのか、res publica と demos cratos と volonté générale の関係は？ 共和国は新たな祖国なのか。そこでも人間の教育が先行するのではないか。その最後の課題が市民としての教育であろう。教育と政治、人権と主権、このコンテクストのなかでは、個別意思と一般意思はどういう関係になるのか。「社会契約はあらゆる市民社会の基礎である」としその本質は「自分たちの力のいっさいを、一般意思の最高指揮にゆだねる、そして、みんなで一緒に、全体の分割できない一部としての各自の部分を受けとる」(下232頁)。実はこれはエミール第5編からのものだが、この部分は、彼の自注にあるように『社会契約論』からの要約的抜粋なのだ。しかし、人間と市民と人民の関係は説得的であろうか？ 「圧政と戦争こそ人類のもっとも大きな災害だ」(下243頁)という彼の平和論の具体的な展開は？

これらの大問題にルソーが十分に答えているわけではない。矛盾する言説も少なくない。

これらはいずれも現代の私たちが問われている問

題である。その意味では、ルソーは人間諸学の創始者 (fondateur) というよりも、問題提起者であり挑戦者 (homme de défi, provocateur) であったと言えるべきであろう。

(6) たしかにルソーは若い頃から論争好きであったが、それは深い人間理解からくる批判の精神に由来するものであり、それゆえに権力に迫られる身にもなった。現代のルソー研究者 B. Viard 氏が「精神分析家 psychanalyste としてのルソー」の人間理解を論じているのも頷ける。(Viard 氏の中大での講演 2013. 10. 24)

ルソーはまた音楽家であり、百科全書に四百を超える音楽関係項目を書き、音楽辞典も書いている。まさしく感性の人でもあった。オペラをめぐってラモーと音楽論争もしている。彼はまた、言葉と音楽 (メロデー) の起源を問う比較動物学的探求者でもあった。やがて百科全書派とも決別する (パンテオンでのルソー展 2012 年 9 月の展示に詳しい)。

論争に疲れて、森のなかの散歩を楽しむ孤独な夢想者 (promeneur) でもあった。

付記、この報告の後、ルソー生誕三百年に因んでの二つの著書が出版された。; 永見, 三浦, 川出編

『ルソーと近代』(国際シンポ) 風行社 2014, ブリュウノー ベルナルデイ著, 三浦信孝編『ジャン=ジャック・ルソーの政治哲学』勁草書房 2014

堀尾 輝久 (東京大学名誉教授)

脳から考える総合的な人間学

The Synthetic Anthropology Considered from Brain Functions

河野 貴美子

KAWANO, Kimiko

はじめに

総合人間学会の大きなテーマ「人間とはどういう存在なのか」、そしてそもそも「進化の過程でいかに人間になり、何が他の動物と異なるのか」等を考えるに、脳の視点は外せない。

筆者は、神経・筋そしてまた赤血球などにおける生体膜の生理学的研究から、脳の分野へ入り、脳波（EEG）の計測を中心に、近年日本で開発された近赤外分光機能画像装置（NIRS）（光トポグラフィという名でも親しまれている）なども一部使用しながら、様々な思考活動時における非侵襲的な計測を続けてきた。

脳波を見たからといってその人そのものがわかるわけでないのはもちろん、「脳を考えるのに経時的にとっただけの脳波なんて役に立たないよ」という声も多い。このエッセイで脳波についてこと細かに説明するつもりはないが、今まで多数の、そしてさまざまな思考活動時の計測を行ってその解析をしながら、脳について、さらにその脳のもとに活動している人間について考えてきた。それらを踏まえてあらためて人間とは何かを考えてみたい。

ヒトの誕生と進化

そもそも、この地球上に生命はどのように誕生し、どのようにヒトに進化してきたのだろうか。筆者は発生や進化の専門家ではないので、想像するのみであるが、岡崎生理学研究所の永山國昭氏が面白い計

算をしている。

ヒトのアミノ酸 20 種類をただ混ぜ合わせて高温で反応させ、ランダムにいくらかさまざまなポリマーを作成しても、その中から意味のあるタンパク質、すなわち我々の身体を作っているようなタンパク質が出来上がる可能性はほとんどゼロであるという。そこにはどうしても DNA の介在、すなわち遺伝情報が必要であり、それによらない限り機能を持つ高分子の並びにはならないという。そのような情報系、しかも自己複製する情報系こそが生命の起源であり、情報理論からその自然発生確率を計算すると、1 回の宇宙寿命（現在の宇宙の年齢は 138 億年といわれている）の中で生物が発生する確率は 10-20 程度、つまり宇宙が 1020 回生成・消滅を繰り返してやっと 1 回生命が誕生するほどの偶然なのだという（永山國昭 2009：25-32）。そしていったん自己複製するシステムを獲得したこの地球生命は、際限なく増え続け、いずれ全宇宙を席卷する計算になるという。永山氏は、したがってこの宇宙の他の星に全く別に自然発生した生命体などいないであろうと言い切る。

確率論だけですべて説明できるのか議論はあるであろうが、筆者として個人的には、宇宙の中で我々はそんなに稀で孤独な存在ではなく、どこかに宇宙人もいて欲しいな、と思いたいのだが……。実際、科学者たちが立ち上げたいくつもの地球外知的生命体探査（SETI：Search for Extra-Terrestrial Intelligence）プロジェクトが動いていて、宇宙の

かなたからのわずかな情報も見逃すまいとがんばっている。

さて、いずれにせよ地球上に生命が誕生し、類人猿からアウストラロピテクス、ネアンデルタール人、そしてホモサピエンスへの道のりで、脳の容量は指数関数的に増大した（図1）。図1はかなり古いグ

ラフで、最近の分類では人類への道のりはもっと複雑に分岐しているのだが、それはともかく、アウストラロピテクス後の急激な脳容量の増加は、脳の処理する情報量の急激な増大を意味している。

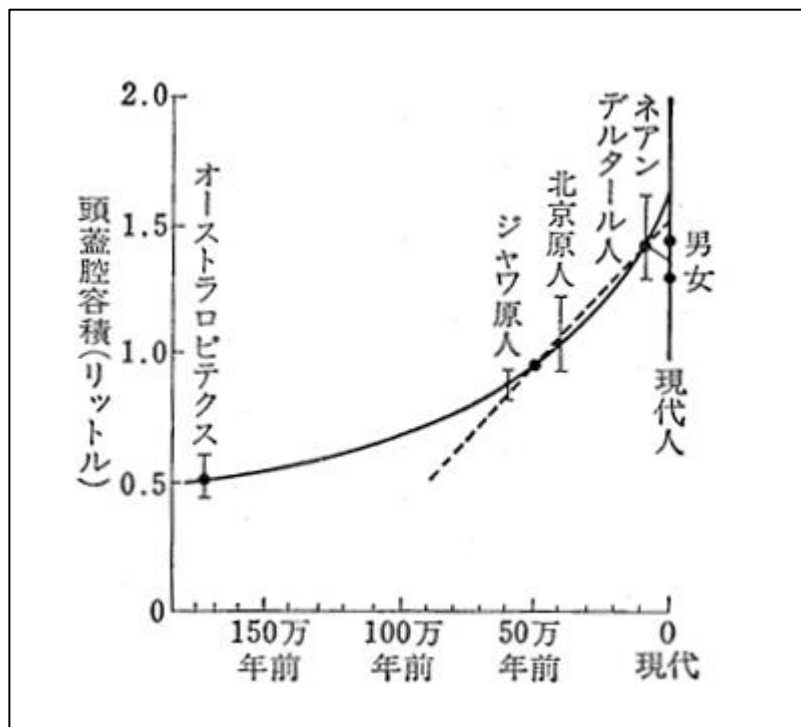


図1 頭蓋腔容積変化

人間に進化していく過程で、「道具」の使用も、小原秀雄氏らの指摘するように（柴田義松，他：2004），確かにヒトへの分化の大きな要因であろう。脳は外界とのやり取りによって発達する。道具は脳を発達させ、脳はさらなる道具を生み出す。

しかし、このグラフの急激な増加のあたりは、やはりヒトが人たる「言語」の獲得が大きいのではないだろうか（品川 1982）。脳そのものがまさにワンランク上の情報器官として踏み出したのである。

脳の機能局在（図2）をみると、言語野は左側頭に大きなエリアを占めている（ブローカ、ウェルニッケなど）と書いてある辺り一帯）。各種の第一次感覚野、すなわち視覚、聴覚、体性感覚など、図2の斜線部分は、外界からの刺激入力とその反応対比が明瞭で、動物にも当然存在する第一次の情報処理エリアである。

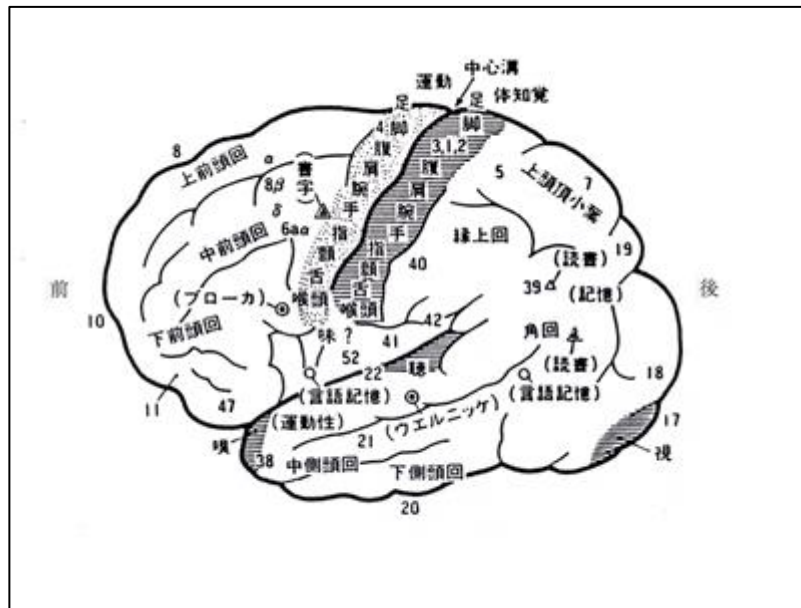


図2 脳の機能分化 (左)

言語野も刺激入力とその反応から機能がかなり明瞭に分析されているエリアで、感覚野より高次ながら、やはり外界（他人）との情報やり取りの中で高度に発達させてきた部位である。高次のコミュニケーション形態として、声帯や咽頭の構造変化などを伴いながら、人間において非常に重要なエリアとなり、さらには、相手との単純なやり取りのみならず、脳内各部位間での情報やり取り（思考）において、より重要な部位となっており、脳の大きなエリアを占めるに至っているのである。

さて、図1のグラフを右に外挿すると、現代人の脳はもっと容量が大きいはずとなるが、ネアンデルタール人の前あたりから容量は増えていない。情報の観点から考えると、増大する情報を脳内のみで処理せず、外部に蓄えられるようになったからだ。品川嘉也氏はいう（品川ほか1983）。情報の外部保存、すなわち文字の獲得である。これ以上脳を大きくして進化することは、出産時も、その後の重力環境下において二足歩行で脳を支えるにも、構造

上不可能であり、高度な外付けハードディスクを生み出した人類が生き残ってきたといえよう。

情報の観点からの一つの見方として面白いと思っている。

大脳の発達

言語はいまやヒトの脳の活動にとって非常に大きい存在である。脳波では活動部位は α 帯域（8-13Hz）より周波数の高い β 帯域（14-30Hz）に現れるが、通常の思考活動を計測するに、言語的活動のない、イメージのみの状態が一定時間続くような状態はなかなか得られ難い。

言語的な活動やそれに伴う論理的な処理は左脳、パターン認識は右脳といわれるが、情報は常に左右半球を行ったり来たり、非常に頻繁な連絡が認められている。実際、言語で捉えたものを自分なりにパターン化し、また自分なりのイメージを言語化しながらわれわれは思考を進めている。パターンの捉えるのは非常に容量の大きな情報収集・処理が瞬時

に可能であるが、人の場合はそれを言語で確認して初めて自分自身の思考になる。さらに、自分なりのイメージはきちんと言語化できないと、他人にもしつかり伝えることができない。

視覚、聴覚など外界の情報と直接つながる第一次の感覚野とともに、言語野も誕生後（場合によって胎内から）、外界からの情報を取り入れながら、急速に発達する領野である。

これら外界との直接的な情報やり取りが重要な領野には、情報処理方法の基礎的な神経回路構築におけるクリティカルな時期が存在する。絶対音感などは2歳からせいぜい5歳くらいまでともいわれ、視覚でも早い時期に眼帯などで覆ってしまうと、その後外しても十分な視力は得られないといわれているが、言語もその基礎部分の構築はたぶんかなり早いと思われる。

誘発脳波の実験から

脳波の実験で、何回も同じ刺激を与え、その刺激時点をトリガーとして脳波を加算していく方法、誘発脳波がある。つまり、その刺激により誘発された活動を取り出し、脳の働きを検討する方法である。

例えば、刺激をクリック音にした聴覚誘発脳波では、刺激直後の反応、すなわち潜時の短い部分の反応は脳死の判定に、長潜時部分の反応は種々認知機能を調べるなど、様々な試みがなされている。短潜時の反応とは、聴覚神経そのものの、音に対する直接の反応であるから、意識混濁でも現れ、脳死判定ではこの反応も完全に失われていることが求められる。長潜時の反応をみる実験では、振動数の違う2種類のクリック音をランダムに聴かせ、高い方の音のときにボタンを押して下さい、などという課題を設ける。すると、ボタンを押そうとしたとき、実際

に押すより早い時間帯（刺激から300msのあたり）の脳波に反応が生じる（P300といわれる）。つまり、音を認識し、識別する神経回路の活動が現れるわけである。

さらにそのような誘発脳波の計測で、ボタン押しなどの課題を課すことなく、音に注意を向けさせずに読書なり何なり、他のことをさせておいて、2種類の音を聴かせるという実験がある。音を、例えば言語の発音にする。日本人では「ア」の発音は一つだけであるが、国によっては「ä」「æ」「ə」など様々な発音がある。一つの発音を聴かせている中に、時に違う発音の音を聴かせると、その音を区別する言語で育った子供では幼児においてすでに、刺激から100msのあたりで両発音間の誘発脳波の大きさに違いが生じるという。その言語環境下にはいない子では違いは現れない。

これはフィンランドのNäätänenら（Näätänen：1978）によって発見され、ミスマッチ陰性電位

（MMN）と名付けられた。前の段落に述べたように、音をそれと認識できるのは、刺激から約300msのあたりである。100msのあたりでは、本人はまだ音を自覚してはいない。しかし、本人としては無意識ながら、脳はすでにその時点で音を区別している、ということになる。

意識と脳

脳の働きを様々な方向から考えていくと、どうしても「意識」に、さらにその先の「心」に行き当たる。

医学における意識は、意識障害を診断する立場から、その清明度（GCS：Glasgow Coma Scale）での分類がなされ、正常な覚醒意識から昏睡にいたるまでの段階的な定義がある。その範疇では「科学的分

類」がなされた概念として「意識」は普通に受け入れられている言葉である。

しかし、ではその「意識」とは何か、そして「無意識」とは？ さらに、「顕在意識」や「潜在意識」という言葉もあり、科学的な論点からはまだまだ本格的にそこに踏み込むのを躊躇する分野なのかもしれない。ましてや「心」となると、科学の分野でもないということにされてしまう。

しかしながら、上で論じたように、本人の意識に上る前に、当然ながら脳はすでに反応しているのである。視覚野、聴覚野に情報が入ったとたんに見えたり、聞こえたりしているわけではなく、それを様々に処理して（神経細胞をいくつか乗り継いで）初めて、見えた、聞こえた、となる。つまり、ほとんど無意識で処理し、最終的に意識に上る。

ではその最終的な「意識」とは何か。その明確な答はなくとも、人間においては、さらに、その先の意識的活動に言語が欠かせない。右脳的に、イメージなり何なりでものごとを把握しても（意識しても）、それを言語化して人に伝えられない限り、確かな意識的活動にならず、自分自身でも把握しきれないところがある。もちろん、絵画や音楽で表すこともあるが、それもやはり外部的に表現しない限り意識活動とみなされない。

ヒトが人間たるのは、この意識活動であるともいえる。しかしながら、実はヒトの（あるいは脳の）、成長過程は、意識的に獲得した情報処理回路の無意識化の過程とも言えるのである。意識的に繰り返し学ぶことで、無意識で処理出来るようになっていく過程である。

乳児期から少しずつ練習してやがて歩けるようになってからは、もはや「右を出して」「次は左で……」などと考えて歩きはしない。自転車でも一度

乗れるようになれば、考えることなく、いつでも乗りこなせる（「手続き記憶」としてしまい込まれる）。

MMNの実験で述べたように、発音も、そして絶対音感なども発達の早い次期に回路が作られ、無意識のレベルで処理されるようになる。大人になってから一生懸命意識的に練習しても、日本人にはなかなか、「l」と「r」の区別は完璧にはならない。

最も意識的活動と考えられる言語活動でも、かなりの部分が無意識に処理されているということになる。大量の情報をすべて意識的に処理していたのでは間に合わない。できるだけ無意識レベルの早い段階の処理ですませ、外界との意識的活動により、新たな情報を取り込みながら、さらなる発達をしていく。

コミュニケーションと脳の未来

外界との意識活動は、外界からの刺激に反応し、その反応にまた外界が応じることで、脳の神経回路は強化され構築されて行く。幼児にテレビで一方的に教えるのと、同じことを対面で教えた場合では、理解度が異なることがわかっている。相手の反応があって、初めて脳はそれに対応する回路を構築して行く。つまり広い意味でのコミュニケーションの必要性である。外界とのコミュニケーションにより発達しながら、やがて言語を獲得し、より抽象化した高度な処理を行えるようになる。

外界との直接対話が、言語により抽象化され、やりとりできる情報の質は格段に進化した。

さらに現代においては外界情報まで抽象化され、コンピュータのみによるバーチャル世界になり始めている。自然との直接対話無しに、最初からバーチャルとの対話で育つ脳は、今後どうなっていくのだろうか。

それも必然的な進化の過程なのだろうが……。

参考文献

- 品川嘉也（1982）『意識と脳』紀伊国屋書店
- 品川嘉也，品川泰子（1983）『コンピュータ時代の
基礎知識』ブルーバックス 講談社
- 柴田義松，小原秀雄，北原眞一監修（2004）『道具
と人間』シリーズ明治図書
- 永山國昭（2009）「科学の終焉と脳科学の未来」立
花隆『解き明かされる脳の不思議』クバプロ
- Näätänen R, Gaillard AWK, Mantysalo S（1978）
“Early selective-attention effect on evoked
potential reinterpreted” Acta Psychol 42 :
313-329

河野 貴美子（国際総合研究機構）

学習における当事者性を育むには

The Development of Students' Independence in Learning Environments

武田 富美子

TAKEDA, Fumiko

意欲こそが学習の要

学校教育演習⁽¹⁾という科目で、学生たちがグループを組み、自分たちの取り上げたいテーマを選び、それをみんなで考える授業をしている。この授業を通して毎年痛感するのは、学生は学生同士からより学ぶということである。

2013年12月、あるグループの学生たちが、自分たちの実施する授業テーマに、沖縄の米軍基地問題を特定秘密保護法とともに取り上げた。このグループは、最初は「大阪の教育」をテーマにするつもりだったが、グループの話し合いの中で二転三転し、沖縄の基地問題に行きついた。その最中に特定秘密保護法が多数を力に国会で成立してしまう。そこで急遽、この問題も追加した。

グループの中にも相反する意見があり、沖縄の米軍基地と特定秘密保護法について、賛成・反対両方の立場から資料が出された。むしろ賛成に偏った観もあり、授業をふりかえったときに他の学生から「誘導ではないか」という意見も聞かれた。短時間に二つの問題を取り上げることに無理があった。授業の進め方としては、決して上手だったとは言えない。

しかし、この授業で明らかになったのは、多くの学生の無関心と当事者意識の無さであった。教壇に立つことを目指す身でありながら、沖縄の米軍基地問題にも特定秘密保護法にも無関心であった自分自身に、多くの学生が気づいたのである。同じことを

教師が授業をしても、学生の受けとめ方は異なる。与えられたものとして受けとめるのである。同級生が提起するからこそ、自分の不甲斐なさに気づく。学生たちの協同の学びの重要性がここにある。

当事者意識や主体性が必要なのは、なにも教師を目指す学生だけではない。

サッカーワールドカップの日本代表監督を務めた岡田武史氏は、「選手が生き生きと自分からプレイするためには、選手が『よし、やってやろう』と思わなければいけないんです」（長田 2009：50）と言う。スポーツライター・武田薫氏は朝日新聞の『耕論』で、日本陸上競技連盟・中長距離マラソン部長宗猛氏の「川内君⁽²⁾こそプロで、実業団の選手は実質的にはアマ」という発言を引用し、実業団の選手は駅伝チームの一員に埋没したままでは、「世界に通用する」選手に育たないと述べている⁽³⁾。

スポーツ界で選手が育つためにその主体性が重要であるように、教育にとっても、学習者の主体性を育むことが重要である。学習者が「よし、やってやろう」と思わなければ、生き生きと学ぶことに繋がらない。しかし、現実には、授業料を払って授業に出席する権利を得たにも関わらず、その権利は学生によって簡単に放棄される。学習の成果であるはずの単位取得は、それ自体が目的のように扱われ、教員は指導に乗らない学生を脅す最後のカードとして単位認定を振りかざす。果たしてそのような中で、主体性を育む教育は実現するのだろうか。

教育における自由と民主的な統治という二つの基本原則の下に運営されるサドベリー・バレー・スクールの創立メンバーであるダニエル・グリーンバーグ氏は、教育の中に二つの教育観が混在するという。「自然が、あらゆる生物種のあらゆる個体に対し、それが有効な成体になるのに必要な道具を与えている」〈自然な子どもの成長〉という教育観と、「大人たちが子どもの学ばせたいと決めた、特定の知識にかかわる」〈教授〉という教育観である（グリーンバーグ 2006：4-5）。〈教授〉は「子どもが学びたいと思うものと、ほとんど関係しない」とグリーンバーグは断定する。〈教授〉が子どもの主体性と相容れないとすれば、大学に至るまでの教育で、ほとんど主体性を育てられてきていないことになる。

大学の教員として建築を教えていた辻正矩氏は、学生の卒業証書だけを目的とした学習意欲のなさにうんざりしていた。しかしそれは、「彼らにだけ責任があるのではなく、一斉授業で画一的な教育を受け、受け身の学習を強いられてきた高校以下の学校教育のやり方に根本的な問題がある」（辻ら 2013：96）と考えるようになる。賛同者を得る中で、子どもの主体性や自立性を育てる学校として、フレネ教育を取り入れた箕面こどもの森学園を設立する。

経済開発機構（OECD）の 2012 年学習到達度調査（PISA）でフィンランドは、数学的リテラシーで 6 位（09 年度）から 12 位、読解力は 3 位から 6 位、科学リテラシーでは 2 位から 5 位に順位を下げた。朝日新聞のインタビューに応じた国家教育委員会委員長のピトゥカラ氏は学力低下の対策として「一番大事なのは、『先生が教える』から、『生徒が学ぶ』という文化に変えることだ」と述べている⁽⁴⁾。

教職を目指す学生の自主活動としての沖縄研修

学生が意欲をもって学ぶ場を、大学はどのように提供できるだろうか。その一例を以下に紹介する。

立命館大学の教職を目指す者を対象にした沖縄研修は、2011 年に大学の教育力強化予算を得て、教員側からの働きかけで始まった。教職を目指す学生に多様な視点と大きな視野を養って欲しいという願いから、「多様性体感」をキーワードとし、学年を超え、学部や学科だけでなくキャンパスを超えた活動として 30 名をめどに募集を開始した。参加者は、グループをつくり、自ら研修計画を立て、行動する。必ず現地の人との交流を計画することが条件である。宿舎として那覇市にある環境教育施設「森の家みんな」に受け入れていただき、そこで環境教育を受講するだけでなく、大部屋で寝泊まりし、自炊もする。参加対象者は、教職への意思がはっきりしてくる 2 回生以上となっている。

実行委員は、参加者の中から立候補によって選ばれる。そのあとは、学生の実行委員会を中心に進む。初年度はすべてが手探りだったが、びわこ・くさつキャンパスの 4 回生の、「教職という同じ志を持つものが学年やキャンパスを超えて繋がりたい」という意欲に支えられていた。1 日目は、午後に現地集合し、観光バスを借りてひめゆり平和祈念資料館を訪れ、夜は宿舎でひめゆり学徒隊の一員だった宮城喜美子さんの講話を聴いた。学生たちの熱心な質問に時間を超過して話して下さった。2 日目夜と 3 日目午前には森の家みんなでの環境学習、2 日目午前・午後と 3 日目午後はグループ研修、4 日目はそれぞれが学んだことを分かち合って、正午ごろ現地解散となった。

表 1 に、2 年目の 2012 年度の「沖縄研修概要」を示す。この年の参加は 4 回生 7 名、3 回生 6 名、

沖縄研修概要	
1. 事前学習会日程と内容	
2012 年 11 月 25 日 第一回事前学習会	13:00～16:00 平井美津子先生(吹田市中学校教諭)による講演 班分け発表
12 月 15 日 第二回事前学習会	13:00～16:00 4 回生による沖縄についての学習 各班による班の進行状況報告 実行委員から全体行動予定の発表
2013 年 2 月 3 日 第三回事前学習会	13:00～16:00 各班による班の活動予定発表 研修前の思い・意見交流 研修に向けての注意・確認
2. 研修行程と内容	
2013 年 2 月 12 日～15 日	
2 月 12 日	10:00 那覇空港集合 11:20～12:30 ひめゆり平和祈念資料館見学 12:40～13:20 昼食 14:00～15:40 沖縄県平和祈念資料館で、大城藤六さん(ともの会)の講演 16:30～17:20 アプテラガマ見学 18:30～19:10 森の家みんな チェックイン・夕食 19:20～ 館内利用についての説明 20:00～ 感想シェア 入浴 22:00 消灯
2 月 13 日	7:15～8:00 朝食・片づけ 8:00～9:00 班活動出発 ～18:00 班活動 18:00～19:00 夕食 19:00～21:00 環境学習(森の家みんなの藤井晴彦さんによる環境学習 座学と森での生物観察) 21:00～ 入浴 22:00 消灯
2 月 14 日	7:00～8:00 朝食・片づけ 8:00～11:00 環境学習(藤井晴彦さんとゲーム・ディスカッションによる環境学習・森での生物観察) 11:30～17:00 班活動 17:00 みんな帰宅・交流会準備 18:00～22:00 交流会(沖縄国際大学創作エイサーサークル 鼓舞楽団清風によるエイサー・各班の班活動でお世話になった方々を招き、班の枠を超えた交流・宮古島出身の歌手、下地勇さんによるライブ) 22:00～ 入浴 23:00 消灯
2 月 15 日	7:15～8:00 朝食・片づけ 8:00～9:00 掃除・荷物整理 9:00～11:15 解散式 11:30 解散
3. 事後学習会日程と内容	
2013 年 2 月 27 日 事後学習会	13:00～17:00 各班の活動報告

表 1 『立命館大学教職沖縄研修 2012』より 沖縄研修概要

2 回生 13 名，科目等履修生 1 名，修士 1 年生 1 名の計 28 名，教員 2 名が付き添った。1 年目の参加者から有志を募り，その学生たちが募集，新実行委員会の立ち上げを担い，新しい実行委員をサポートした。3 年目の 2013 年度以後は，教員側が口出しする間もなく，活動が継続されている。顧問のような立場で何人かの教員が実行委員会に出席したり，事前研修の会場の鍵の管理を請け負ったりしてはいるものの，実質的に学生の自主活動として定着してきている。

応募の際に，沖縄研修への参加の動機や，沖縄でどのような研修をしたいのかをレポートすることになっている。しかし，実際は「沖縄」という何となく魅力的な響きの土地へ他の人と楽しく旅行することだけを思い描いて応募してくる学生もかなり存在する。そんな彼らも，事前学習とグループで集まっでの計画づくりの中で，徐々に変化していく。

全容をふりかえるのは別の機会に譲るとして，グループ活動を中心に学生の学びを捉えてみたい。グループ活動は以下の 6 つだった。学生たちのふりかえりのことばは，報告集「教職沖縄研修 2012」より引用している。

「米軍基地」グループ

このグループは，普天間基地を中心に，佐喜真美術館や宜野湾市博物館の職員や基地周辺の方々へのインタビュー，沖縄国際大学の学生との交流などを実施した。そのメンバーのひとり，実行委員の中で唯一の男性だった 2 回生の S は「参加の動機は沖縄へ行きたかった。沖縄から見た本州と本州から見た沖縄のずれを感じた。それが一番自分の中で変わったもの（経済学部 2 回生⁵⁾）」と述べている。自分の視野がいかに狭かったかということに気づくので

ある。これは 3 回生の M にも言える。「基地についていろいろ知って混乱している。簡単なものではない。でも，自分の中で咀嚼していきたい（文学部 3 回生，2014 年度教員採用試験中学社会科合格）」。

この二人は，次の年の実行員会の立ち上げに関わっている。

「環境」グループ

「環境」グループは，沖縄大学の盛口満准教授のガイドで，盛口ゼミの学生と共にヤンバルに案内してもらった幸運を得た。

実行委員のひとりでもある Y は「沖縄の自然がなくなってきたことを体で感じてきた。森の中は，苦手だが，時間がたつにつれて熱中していた。自分は高いところが苦手なのを忘れていた。ひとりではなく，みんなで話すことの良さ，楽しさ。いろいろなことを共有できたのが大学生活で初めて。すごい経験になった（法学部 2 回生）」，大学院生の J は「環境に関してもいろいろあったが，自分の中では『ちっちゃなサドベリースクール』に入った感じ。『自分でする』ということを経験につなげればと思う。沖縄の人は人との付き合い方が上手。それも学べた。環境以外でも学んだことが多かった（理工学部修士 1 年）」と述べており，沖縄大学の学生と行動を共にすることで，学習がさらに魅力的なものになったのである。

「文化」グループ

「文化」グループは計画がなかなか具体的にならなかった。一日は沖縄県元中学校の先生と首里城や古民家を巡り，午後はキリスト教学院大学の ONE LOVE という団体を招き，児童労働について考える学習をした。夜の交流会の料理を担当することとな

ったため、もう一日はボランティアで来てくださった沖縄のお母さんたちと市場に出かけ、教えてもらいながら宿舎で沖縄料理をつくった。「最初予測していたことと違うことになった。三線とかガラス細工とか、そんなことは一人で観光してもできる。現地のお母さんとか、元先生と行動をともにすることは観光ではできないので、予想を裏切ったことがよかった。沖縄のひとと人のつながりの多さにびっくり。人のつながりが温かい。そういう雰囲気が出せる人になりたい（理工学部 2 回生）」。

「歴史」グループ

このグループは、琉球大学教育学部の学生と一緒に、海軍指令壕、首里城など歴史的な施設を巡った。他は 2 回生の中で一人 3 回生だった U がグループを引っ張り、「琉大生と二日間。本土の見方が変わった。広島出身の琉大生の話、『離れてみて分かるようになることが多い』。日本の自分勝手な面。社会の教員になることもあって、普天間、原発ふくめて調べて今後につなげたい。これからは琉球大学のひとと飲みに行ったり、つながりを濃くしたい（経済学部 3 回生、2014 年教員採用試験中学社会科合格）」と、成果を実感していた。しかし、2 回生の K には「悔しいという思いが強い。事前研修から不安がたくさんあった。それを誰にも話せなくて、耐えきれなくて、I さんと M の前で泣いてしまった。もっと前からお互い知ろうと思えたら知れたのに、自分に閉じこもって前に出れていなかった。（中略）もっといろいろな人と話せばよかった。後悔。でも、今そう思える自分が幸せ。自分から一歩踏み出す勇気が大切だと思った（経営学部 2 回生）」と、主体的になれないまま参加した後悔があった。他の 2 回生も計画を 3 回生に頼ってしまい、「どこへ行くか」

を決めはしたが、「何のために」ということを自分の中で醸成できていなかった。しかし、この悔しさが次年度の再挑戦に繋がっていった。

「サドベリースクール」グループ

このグループは、沖縄サドベリースクールを訪問した。スクールとスムーズに連絡がとれず、不安を抱えての訪問だったが、予想以上の刺激を受けた。グループ活動の 2 日目は、子どもたちやスタッフの了解を得て、一緒にお好み焼きをつくって楽しんだ。「行くまでに先方と十分詰められなかったが、子どもたちが積極的に関わってくれた。子どもが主体で動いていた。もっと知りたいと思った。子どもたちの内側の部分、子どもに寄り添うことも大事だけれど、あえて見ないことも大切。軽い気持ちで参加したが、これからの原動力、大きなきっかけになった（産業社会学部 2 回生）」。

H は、企画への関わりへの遅れから、希望してこのグループに入ったのではなく、実行委員会からのグループに配置された。「最初に行くのも申し訳ないような消極的な姿勢だった。サドベリーの二人のスタッフの、他の人への受け入れが良かった。子どもと手をつないで遊ぶぐらい親しくなった。子どもたちの反応をゆっくり待ってあげる。自分たちでルールをつくり、子どもたち自身がそれを守っている。来年の 4 月から教師になるので取り入れていきたい。同時に、子どもたちの反応を待つのは、大変。つい、『だいじょうぶ』とか声をかけてしまう。サドベリーは、空間に一緒にいるだけという姿勢。教師はずっと勉強し、成長していくものだと感じた（理工学部 4 回生、現小学校教諭）」。

「珊瑚舎スコーレ」グループ

珊瑚舎スコーレを訪問した学生は、昼間の生徒との作業や食事づくり、夜間中学校での交流を通して、スタッフや生徒から大きな刺激を受けた。「参加のきっかけは、試験⁶⁾に受かって何をしたらよいのか分からなくなった。なぜ教師になるのか、面接対策はしてきたが、自分の本音とは違う感じ。去年参加した人が『自分の人生変わった』と言っていたので、4月からの不安をなくせたらと思った。珊瑚舎スコーレについて勉強し始めたら、とても魅力のある学校なので、珊瑚舎スコーレへ行ったら、公立の教師を辞めたくなるのではと思っていた。実際行ってみて、全部を通して、いろいろなことの根本が分かった感じ。これまでは、勉強の外に目的を求めていることが分かった。逃げていた。学びの中に目的を持つことの大切さ。珊瑚舎では楽しい授業をしていた。これはまねできない。やりたい理科教育のイメージがまるっきり変わった。もともとと思っていた、抑え込んでいたものが、考えなおせてよかった。やっと4月からのスタートラインに立てる。本音のコアなところを思い出せた。4月から教壇立つのが楽しみ。次のステップが分かった（生命科学部4回生、現中学校理科教諭）。

学生は何を学んだのか—主体性と体験という当事者性

この研修で「学び方を学んだ」という声をしばしば聞く。取り組むテーマを決め、情報を集め、話しあう。研修先や学習に関わってほしい人と連絡を取り、交渉し、スケジュールを決め、実際に取り組む。学習したことを他のメンバーに向けて発表し、討論し、成果をまとめ、次の目標を決めていく。

また、その過程が、自分の生き方を深く検討する

機会になる。この研修に参加したことによって、人生の上での大きな決断をしたIは次のように述べている。「去年の珊瑚舎や、ここでの生活で得たものがすごく大きい。横のつながりから縦のつながりへ。そのつながりですごく成長できた。自分とみんなに期待し、どう関わるかを考えながら参加した。去年ほっしー（珊瑚舎の校長）に、『自分の時計を大切に』と言われ、本来の夢の体育教師を目指す決心ができた（経済学部4回生）。二度目の参加だったこの学生は、卒業後別の大学に通い、本来の希望だった体育教師を目指している。

参加の動機もあいまいで、事前学習への関わりの薄さから実行委員から「やる気があるのか」と問いただされる場面もあった4回生のTは、他の人たちのふりかえりのことばに感動の涙を見せながら語った。「研修に来る前には軽い気持ちだったこともありましたが、自分の意見があまり言えずに、心を閉ざしていた。それを後悔している（経営学部4回生）。珊瑚舎スコーレのグループにいた彼は、同じグループのメンバーの意識の高さについていけず、劣等感に悩んだ。それをメンバーの一人に話したことがきっかけで、他のメンバーや教員に自分の気持ちを話し、相談したと語ってくれた。そして「自分は何も出来なかったけれど、これからもみんなと繋がっていきたい」と言葉を結んだ。今は、教職を目指す意志を固め、自主ゼミに参加しながら教員免許状取得に取り組んでいる。

しかし、最も多くを学んだのは実行委員のメンバーである。

実行委員も初めは軽い気持ちで応募してきた。しかし、何かしら「自分を変えたい」という思いから実行委員に立候補した。「この研修をきっかけに変わりたいと思った。学ぶ姿勢をいろいろなところで

見て、すごく変わるきっかけになった。自分の考えを言いたいと思えるようになった。自分の考えを受けとめてくれると思えた。毎回事前研修で『自分がこうしたらよかった』と反省していて。ここに関われたこと、ここにいる人に感謝している（産業社会学部2回生）。

実行委員は2回生が中心となるが、4回生以上の年長者も加わり、重要な役割を果たしている。「研修は絶対行きたいと思っていた。実行委員をやり出したら、2回生ばかりで居場所を感じられず、自分が誰よりも怒っていたし、嫌われると思っていたし、怖くて……。でも言うべき立場なのかと。人のことを考えながら自分が言うべきことを選択したのは初めてだった。実行委員は、しんどく、沖縄へ行きたくないと思ったり、ふがいないと思ったり。2回生が自分たちでやろうとしてる姿勢を見せてくれた時、実行員をやってよかったと思えた。沖縄へ来て、涙もろくなった。沖縄の力と、そこへきた30人の何かに向かう力が、良い感じにかみあっている気がした（科目等履修生、現中学校社会科教諭）。

こういった実行委員たちを前年度の参加者が支える。「昨年の経験から最初の立ち上げは手伝わせてもらおうと思っていたが、沖縄へ行く気はなかった。Fが実行委員長になったとき、『大丈夫かい！』これは行かねばと思った。Sは最初ひとりでアボをとれなかった。FとSの成長を感じた。この人たちがすごく成長して、すごく満足（経済学部4回生、現中学校社会科教諭）。

実行委員長だったFは、委員長としての自分の力量の無さに悩んだ。「何回、途中で『来たくない』と思ったことか。周りの人はしっかりしている。『あの人に任したら上手くいったのに』と何回思ったことか。『なぜ実行委員長なんかに立候補したの

だろう』と。事前学習に来た人の顔をみて、次まで頑張ろうと思え、ここまで来た。みんなにありがとう（理工学部2回生）。

学生たちは、沖縄研修に主体的に関わることで、沖縄について学ぶだけでなく、他者と様々な経験を共有し、学び、自分の成長を自覚したのである。

沖縄研修の初年度の参加者でもあり、現在、暮らし応援ネットワーク「よりそいホットライン」で活動する日野貴博氏は、大学にゲスト・スピーカーに招かれ、その準備をする中でFacebookに次のような所感を述べている。

「人の学びは基本的には体験→知識の順が効率が良いため、現状の高校→大学の進学システムは機能的でない。偏差値振り分けにせよ『なんとなく』にせよ、入ってみなければ当たり／外れは分からない。学費を考えると負のリスクが高すぎる。しかも様子を見てみると、『外れ』と感じている学生の方が圧倒的に多い。それもそのはず。だって『授業、何言ってるか分からない／生活に結びつかない』んだもん。そういう意味で、学生の目が学外（バイト・サークル・ボランティア・ギャングル）に向く、自分探しの旅に出るのは自然な流れか。問われるのは主体性。中等教育の間抑圧されることの多いこれを、突然求められる。なんとかかわしても、就活の壁で再度問われる。」

誰が、その「主体性と体験」を補うのか。彼は教育と教師に次のような期待をかける。

「教育段階であれば、主体性と体験活動を通した学びを尊重し、作っていくことだろう。むしろその場も作っていないのに、『早く先のこと決めて

ね』『とりあえず勉強してね』は、あまりに自助論すぎる。悩む生徒を見て、『ダメなやつだ』と思うくらいなら、まず自分の力と自覚のなさに気づいてほしい。せめて、『一緒に考えていこっか』という姿勢と体制はほしいところ。」

そして、この文を次のような言葉で締めくくっている。

「少なくとも高等教育における講義を行う予定のものとしては（あるいは大学生たちと関わる身としては）、主体性と体験という当事者性はキーになるだろうなと感じている。」⁽⁸⁾

沖縄研修で教員の果たした役割は、機会を提供することと、活動を見守るなかで必要なアドバイスをすること、すなわち学習環境を整えることだった。学生たちが学習した「学び方を学ぶ」ことは、本来中等教育までに修得されなければならないことかもしれない。しかし、主体的に学ぶ機会を奪われてきた彼らに「主体性と体験」により学習の当事者性を取り戻すことは、大学の教育改革の要のひとつと考える必要があるのだろう。

注

(1) 立命館大学の教職課程の、3回生で受講する通年の必修科目である。

(2) 公務員ランナーの川内優輝氏のこと。

(3) 武田薫「(耕論) 駅伝というガラパゴス——美談は世界に通用しない」朝日新聞（朝日新聞デジタル 2013年12月14日）より。

(4) 石山英明「「教える」ではなく「学ぶ」に—国際調査で順位低下フィンランドの対策は？」朝日新聞

（朝日新聞デジタル 2013年12月19日）より。

(5) 学年（回生）はすべて当時のものである。

(6) 教員採用試験のこと。

(7) 学習支援ボランティア団体 Atlas 代表（<http://atlas-sums.jimdo.com/>）。第1回沖縄研修に経済学部4回生として参加していた。

(8) 引用した文は <https://www.facebook.com/takahiro.hino.507> 2013.12.10 に掲載。

引用文献

長田弘（2009）『問う力』みすず書房

ダニエル・グリーンバーグ（2006）『世界一素敵な学校—サドベリー・バレー物語』緑風出版

辻正矩・藤田美保・守安あゆみ・中尾有里（2013）

『こんな学校あったらいいな—小さな学校の大きな挑戦』築地書房

藤満慧子（2013）『立命館大学教職沖縄研修 2012』2012年度沖縄研修実行委員会

武田 富美子（立命館大学生命科学部）

近代日本の知識人と民衆

「近代日本思想論」三部作を終えて

The Intellectuals and People in the Modern Japan

- In Reference to the Publication of the Series of

“The Thoughts in the Modern Japan” 3Vols -

吉田 傑俊

YOSHIDA, Masatoshi

私は昨年末『丸山眞男と戦後思想』を出版し、これに先立つ『福沢諭吉と中江丑吉』（2008 年）『「京都学派」の哲学』（2011 年）と併せて、ここ数年がかりで取り組んだ「近代日本思想論」三部作（いずれも大月書店刊）をなんとか完結することができた。この三部作を「近代日本思想論」と名づけ、「近代日本思想史」という「通史」にしなかったのは、近代日本の主要な思想問題、すなわち「明治」初期の日本近代化の開始の時期に「上から」の「近代化」か「下から」の「民主化」かとして論議された問題、また「昭和」のファシズムと一五年戦争の時期にいわば「近代の超克」か「近代の止揚」かとして論争された問題、さらに戦後の新憲法下になにに「民主化」を形成するかをめぐる問題などを、それぞれ固有に取り上げ検討するためであった。この方法がむしろ近代日本の思想展開を明確にするのではないかと考えたからである。ともあれ、この三部作の成否は読者の判断にゆだねるしかないが、一仕事を終え私自身は今ほっとしている。ここに機会をえたので、この仕事をいくらか振り返り、その「余録」的なものを記してみることにしたい。

＊

まずこのエッセイのテーマを「知識人と民衆」としたことに関わるが、私の知識人論から始めたい。今回のシリーズでは主として近代日本の優れた思想家または知識人を対象として検討したので、民衆は登場しないと思う方々も少なくないと思われる。たしかに、民衆は直接には登場しない。だが、私の知識人についての理解をあらかじめ示せば、知識人とは良かれ悪かれその時代を思想的に集約して表現することによって、民衆の考えや願望を代弁する存在だということである。ただし、社会国家がこれまでの歴史において〈支配〉と〈被支配〉に分断されてきたとき、知識人は自らの時代認識と民衆の声の代弁の仕方において結局〈体制的〉か〈反体制的〉かに分断されることにもなる。では、なぜどのようにしてこの分断が生起するのか、これが本シリーズの私の考察視点であった。

さて、この視点から知識人とはなにかをもう少し考えてみたい。近年では一般に「知識人」という觀念の評判は良くないし、この言葉が通用することさえ少なくなった。それには高等教育の拡大と向上、情報・知識の高速化と広域化などの時代状況があり、いわば「専門家」や知識人の価値が低下してい

るのは事実といえよう。だが、現代社会にはすでに知識人は必要ないのだろうか。私は、十八世紀フランスで絶対主義に対抗する「百科全書」を刊行しフランス革命を生起させた思想家たちや、十九世紀の帝政ロシアで農奴解放のための運動を導いた文字どおり「インテリゲンチヤ」たちを継承する意味での、知識人の存在と価値は今日も消滅したとは思わない。

知識人はなんらかの分野の「専門家」であることは当然だが、たんなる専門家ではない。つまり、彼らはいわゆるスペシャリストだけではなく、その資質をジェネラリストの能力に高め発揮した人たちといえる。古今内外の優れた知識人たちは、たえず民衆の生活や権利の向上、そしてその条件としての社会と歴史の進路に関心をいただき、とくに社会の大きな変動期には国家社会の進路を明確にし、そこに向かう民衆の運動方向をも提起したのである。これに比して、たとえば戦争中にも世の中のことに一切関心を抱かず、自己の専門に集中した高名な数学者もいたというが、彼は専門家といえても知識人とはいえないであろう。近年の細分化された情報や知識に対して、それを統合し全体的な見識を持つことがすべての人々に必要であるが、知識人はその〈代表〉者として要請されうと思う。

だが、知識人であることは決して容易ではない。知識人は社会や民衆全体に関わる自らの思想や信念を貫こうとするさい、たえず厳しい環境のなかにあるといえよう。自己に不利益な思想を見出す国家とその権力は知識人を規制または弾圧し、逆に自己に利益をあたえる国家に順応する知識人も存在する。そして、その影にはいつも民衆が存在するだろう。つまり、国家と民衆が対立するとき、両者は知識人を媒介とする。そうした例は、先に挙げた過去の外国だけではなく、近代日本にもじっさいに存在した。

たとえば、明治政府の事実上のイデオログとなった福沢諭吉に比して、貧困と病のうちに死去した中江兆民は自由民権を求めた大きな民衆運動を導き、その中から最初の衆議院議員にも選ばれた理論家であった。また先の「一五年戦争」（1931-45）または「アジア・太平洋戦争」のもとで、「世界史の哲学」を唱えてその戦争を「聖戦」と合理化した哲学者たちがいたが、反戦・反ファシズムという民衆の声なき声を代弁して治安維持法によって獄死させられた哲学者三木清や戸坂潤らが存在した。さらに、戦後に新憲法の定着に務めた丸山眞男らの知識人は戦後最大の国民運動であった安保闘争のオピニオン・リーダーとなったが、今日この戦後体制を壊そうとする政治に協力する知識人も存在する。今回、私がなにより探求しようとしたのは、こうした思想家・知識人の思想と在り方であり、それから引き出すべき教訓はなにかということであった。

*

さて、こうした知識人のいわば光と影というべき在り方を鮮明にするために、私はこのシリーズでは近代日本の代表的な知識人の思想形態を対照的な形で照射することにした。先に示したように、「近代日本思想論」Ⅰでは福沢諭吉と中江兆民を「近代化」と「民主化」という思想の対極において、Ⅱでは哲学の「京都学派」における「近代の超克」論と「近代の止揚」論の対峙の形態においてである。戦前のこうした思想対決はつぎのように確認できる。

戦前知識人における大きな課題は、後進資本主義としての日本をいかに近代化するかという問題、そしてそれと表裏一体的にアジア諸国とどのような関係を取るかという問題であった。その最初の段階が

明治初期であり、西欧帝国主義国がアジア侵略に押し寄せてきた十八世紀後半に、アジアの東端にあった日本はどういう選択をとるのかということであり、明治維新自体がそのための対処であった。この過程をごく概略化していえば、なにより「上からの」近代化をはかり成立した明治政府が取った方策は、なにより封建制から資本制への移行をめざす天皇制絶対主義的国家の構築であった。そのため廃藩置県などの中央集権体制の形成とともに学制・徴兵制の制定や地租改正などを強行したが、これにはただちに小作農民から「血税」などという抗議が起り、明治十年代のブルジョア民主主義運動としての自由民権運動に発展する。国会開設運動として始まった自由民権運動は、明治専制国家に対して、立憲体制の確立・地租軽減・条約改正などを要求する全国運動となった。だが、この運動は政府による過酷な弾圧と1889年の帝国憲法公布と翌年の帝国議会開設により収束させられたのであった。

そのさい、この過程に参加した対照的な二つの知識人グループがあった。一つは福沢諭吉らの「明六社」グループの啓蒙主義であり、他の一つは中江兆民、植木枝盛らの自由民権運動グループであった。福沢らはたしかに『学問のすすめ』などにおいて封建社会や道徳からの脱皮を説いたが、それは基本的に政府の推進する「文明開化」＝上からの資本主義路線を合理化し、民衆にそれへの適応を教示するものに終わった。たとえば、福沢の提起した「一身独立、一国独立」の教えは、まもなくその個々人の独立が国家独立という「目的」への「手段」に収束され、国家の「臣民」として「富国強兵」路線の担い手に組織されたのである。そして明六社同人はさまざまな国家領域の指導者になっていくが、民間にとどまった福沢はむしろ内外の政策に政府国家をリー

ドする知識人として活動した。とくに有名なのは彼の「脱亜論」であり、それは「脱亜入欧」政策によって日本はアジアを脱しむしろそれを踏み台として西欧帝国主義的列強の途を歩むべきとするものであった。これに対し、自由民権派の兆民らは、ルソーの『社会契約論』の観点から「君民共治」（じっさいには共和制）論にたち、帝国憲法と議会を民衆のものにすることに努めた。また、「富国」と「強兵」は両立しないと、アジアの「小国」日本は「無形の道義」を徹底することによって西欧の帝国主義に対抗すべきとしたのである。ここには「脱亜」か「アジア連帯」かの対立があったが、結局は福沢路線が勝利を握り日本は絶対主義・帝国主義の途を歩むことになった。

つぎに、昭和初期のファシズム期における一五年戦争への対処をめぐる拮抗した二派の知識人の思想形態をみよう。それは、西田幾多郎とその哲学を中軸とした京都大学の哲学派すなわち「京都学派」の分裂において端的にみられる。西田から始まる「京都学派」の全体についてはここで詳しく触れることはできない。だが、この時期に西田の弟子たちが、日本的近代化の矛盾の帰結でもあったファシズムと一五年戦争の賛否によって、いわば「右派」と「左派」に分裂したのである。つまり、一五年戦争を肯定的に意義づけた「世界史の哲学」グループは「近代の超克」論を展開し、この戦争に反対した自由主義者の三木清や唯物論者の戸坂潤はいわば「近代の止揚」論によって対抗したのである。「世界史の哲学」派は座談会「世界史の哲学と日本の立場」などにおいて、当時の一五年戦争すなわちアジア侵略で泥沼に陥っていた戦争を、「近代の超克」論によって合理化した。つまり、今日のヨーロッパ文明は資本主義や機械文明によって危機に陥り帝国主義

戦争を生んだが、いま「東亜共栄圏」における指導性をもつ日本こそがその危機を救う「世界史的使命」をもつとした。これは、日本のアジア侵略を日・米英戦争に拡大することにより、アジア対欧米という植民地対帝国主義という図式に粉飾し自らの帝国主義性を隠蔽するものであった。

これに対して、三木清は『新日本の思想原理』などにより、「東亜の統一」は「帝国主義的侵略」であってはならず、帝国主義と植民地の対立を導く「資本主義の問題の解決」の政策が必要と説いた。また、戸坂潤は当時のファシズム思想であった「日本主義」や「アジア主義」などを『日本イデオロギー論』で厳しく批判し、自民族や自国民にしか理解されない「哲学や理論」は「ニセ物」であり「バルバライ（野蛮）」であると弾劾した。みられるように、ここでの「近代の超克」論と「近代の止揚」の対立は、前者は日本のアジア侵略を図る帝国主義路線を西洋近代の危機を打開・超克するものと合理化したのに対して、後者は資本主義・帝国主義の世界侵略の問題を「近代」自体の問題性に求め、その世界的規模での解決・止揚を提起するものだった。だが、悲惨にも三木も戸坂もファシズム国家によって獄死させられたが、まもなく日本も敗戦に陥ったのであった。ここには、優れた知識人の悲劇は日本の悲劇であることが証明されている。

＊

最後に、『丸山眞男と戦後思想』で検討した戦後知識人の問題とあわせて、今後の知識人と民衆の問題をいくつか考えてみたい。

戦後時代とは1945年の一五年戦争後の時代であり、天皇主権の旧憲法から国民主権の新憲法下の時

代をさす。それゆえ、戦後思想の基調となったのは、戦前日本が近代国家の形態をとりつつも基本的に「前近代」的社会であり、戦後の方向ははじめて本格的な近代化または民主化をめざすことに設定された。ただしこの課題の設定において、「真性近代」か「超近代」かという小さくない相違・対立が生じた。それは、戦後初期の中心的変革勢力であった、近代実現をめざすさまざまな民主勢力（「近代主義グループ」と資本主義から社会主義をめざすマルクス主義との対立であった。優れた思想家・知識人であった丸山眞男らの近代主義グループはマルクス主義者たちと共に安保闘争などをリードしたのであったが、ごく短絡化していえば、近代をいまなお拘束しようとする前近代（天皇制の制度や思想）的要素だけでなく、近代を早急に越えようとする超近代（マルクス主義）的要素をも規制し、戦後時代に「真性近代」の実現を企図しようとしたものといえる。それは、丸山の前半の著作はマルクス主義との、後半の著作は天皇制イデオロギーとの対峙となっていることにみられる。丸山がそのような考えたのは、戦後時代の内外になお存在した、強固な力をもつ前近代的なものと、容易には超近代に移行させない近代自体の強靱さについての認識があったといえる。たとえば、内には新憲法には第一条と第九条が並列し、外にはいったん日本を「東洋のスイス」に設定しながら、まもなく「アジアの反共基地」を押しつけたアメリカなど外国勢力の問題の考慮があったといえる。しかしここには、近代の渦中であって「真性近代」の形成は可能か、さらに「真性近代」とはそもそもなにかなどという問題が生起する。それゆえに、「真性近代」追求と「超近代」の目標との結節が、つまり現代におけるリベラルと革新の結節が、とくに国家主義の再興が著しい今日の不可避の課題

として浮上しつつあると痛感するのである。

*

さて、こうして近代日本の知識人の思想の軌跡を駆け足で追ってきたが、これを踏まえて日本の知識人と民衆の今後の方途をいくらか考えてみたい。明治維新以来、近代日本は150年を経過し、すでに一五年戦争からも70年はその半々を占めるに至った。この間の近代日本の過程は決して平坦でなく、知識人や民衆もふくめて多くの国民にとって厳しい歴史であったといえよう。とくに戦前の知識人は、明治末期の「大逆事件」で中江兆民の弟子である幸徳秋水など社会主義者が処刑されたり、昭和に入っても三木清や戸坂潤のほかにも、民主主義者や社会主義者をふくむ少なくない学者・知識人が著作の出版禁止や投獄など、国家からの厳しい弾圧を受けている。こうしてみると、日本は戦後もふくめて、いまだ民主主義を実現した社会とはいいがたいであろう。しかし、過去のこうした知識人の歩みを全体としてみるとき、民衆の自由と福祉を考えることが結局は歴史の進歩に繋がり、またその逆でもあることが知りえると思う。

こうして自国の民主化とアジアとの連帯をめぐる近代日本の思想課題を検討してみて、私が今日必要と思えることは、第一に、民衆一人ひとりの政治的・社会的意識の向上つまりは市民的自立の確立である。これこそ自らの中から知識人を生み出す必須の条件と思うからである。一般に、日本人は「共同体」的な閉鎖意識が強いといわれる。戦前では「イエ・ムラ」構造からの拘束、戦後には「企業社会」への順応などがつとに指摘されてきた。だが、振りかえってみれば、今日の日本の農村は多く荒廃し、

企業社会も「非正規」社員が「正規」社員に拮抗する状況でもある。ある意味では、既存の「共同体」の存在基盤はすでに崩壊しつつある。だがこの状況は、否定的のみに考えるべきでないかもしれない。それは、今日の日本には共同体はすでにアприオリに存在せず、一人ひとりの民衆つまり個々の市民や労働者自身が新しい「自立と連帯」を形成する条件が高まっているかもしれないからである。第二には、この新しい状況での思想的・制度的基盤はなお戦後時代の理念としての憲法であることの意義を再確認すべきでないかと思う。この国民主権と戦争放棄を謳った人類的意義を持つ憲法は、1947年の施行後すでに67年の歴史を保っている。これは二十世紀初頭のあのドイツの社会権憲法として有名なワイマール憲法の14年間に比して5倍近い年月であり、歴史の進歩の一端を示している。それゆえに、この憲法の維持と発展こそ、近代日本の先人たちの労苦を継承する日本の知識人と民衆の共有の財産であり、今後における私たちだけでなく人類的目標であり続ける。この確認こそ、私の今回の仕事のささやかな達成感でもある。

吉田 傑俊（法政大学名誉教授）

人間の文化的生活に対する発展倫理の影響

The Influence of Development Ethics on Human Cultural Life

郭 玲玲

GUO, Lingling

(布施 元訳)

要約

発展倫理 (development ethics) は、深刻な存在危機において人々がいかに生存するかについての倫理的思考である。それは、人々の実践的行為の抑制を通じた持続可能な発展という目標を達成する。発展倫理は、人々の経済的生活と政治的生活に重大な影響を与えるだけでなく、人々の文化的生活にもより深く影響を及ぼす。人々が技術的文化に対して過度に関心を寄せている今日、発展倫理は、文化的生活におけるもう一つの分野、すなわち倫理的文化を回復させることを要請する。それはまた、技術的文化と倫理的文化の相互作用および統合を基礎にして文化的多様性を保護することを要求しつつ、文化の人文的精神を回復する。

キーワード

技術的文化、倫理的文化、文化的多様性

序文

発展倫理は、20 世紀における人間の生存危機から生み出された。それは、社会発展と倫理とを結び付けるために登場した分野である。発展倫理は、倫理的視座を通じて発展を検査して調整し、「自然で合理的な発展の理論」と発展に関する伝統的な評価尺度とを批判する。それは、全体論的な発展や持続

可能な発展、価値ある発展、近代主義的な発展といった、発展についての含意を説く。したがって発展倫理は、人々の存在様式となる「べきである」。人々の存在様式は、経済的生活、政治的生活、文化的生活という三つの種類を有する。とりわけ文化的生活は、人々の創造性と価値を反映しうる。そして、文化的生活は一般的に、技術的文化と倫理的文化とに分けることができる。現在は、技術的文化が支配的な位置にある。技術的文化は、生産性の発展や生産用具の進歩をもたらすが、過度に目的合理性を追求し、文化それ自体に存する人文的精神や倫理的精神を無視してしまう。私たちはしたがって、発展倫理の導きのもとに技術的文化と倫理的文化とを結合させ、技術的文化とともに倫理的文化を拡大させ、倫理的文化をもって技術的文化を抑制し、文化的多様性を保護するべきである。

1. 技術的文化と倫理的文化の含意および関係

近代の技術革命は、とくに農業社会から工業社会へというように、人間社会における社会的生産性を促進し、近代の技術的文化が大きな役割を果たす。しかし、功利主義の効果が科学界のために無限に増幅され、人々は目的合理主義を過度に追求する。物理的技術は十分な働きを見せ、高水準の物質文明をもたらすが、人々は人文的技術を無視し、精神的な

虚しさや喪失感を、そして、エコロジーと人間性の危機を引き起こす。このことは、私たちが近代の技術的文化を深く再考し、人間性への科学的精神の回帰を訴え、技術的文化の文化的内奥を充実させ、技術的文化と倫理的文化の対等な発展を促進することを要求する。技術的文化と倫理的文化は、二つの異なる文化形態であり、合理的な世界秩序を探索する二つの異なる方法であり、それぞれの領域において大きな役割を担う。

1.1 技術的文化

技術的文化は、科学と技術の発展と、科学的文化と技術的文化の不断の統合とに関する、新たな概念である。これはすなわち、科学と技術の発展に関する独特の文化形態である。それは一方で、科学的文化の特徴、すなわち厳密な論理的推論をとまなう抽象的かつ普遍的な知識の特性を有し、他方で、実用性や応用性、経験的特徴を有する。したがって技術的文化は、科学的合理性と技術的実行性の産物であり、科学的精神の理論形態である。その本質は人間の主観的意識にあり、その思考方法は人間の創造性と多元論にあり、その文化形態は人間と自然の交わりという特徴を有する。技術的文化の最も重大な徴候は、目的合理主義の追求である。

1.2 倫理的文化

倫理的文化は、総体的な精神に配慮し、社会やネーションに対する帰属意識を強調する。すなわちこれは、仁愛の原則を礼讃し、相互人格的な調和を主張し、生命の価値や、家族および社会での個人の責務と責任をはっきりと強調し、精神世界を追求し、理想的な人格性を切望し、実践の鍛錬に配慮し、主観的な機能を重視する。したがって、伝統的文化に

とって倫理と道徳が、重要な価値に関する含意なのである。すなわち、倫理は制度的な調整における基本的な定位であり、倫理や道徳は社会生活の状態における支配的な力となる。日常における人々の思考や行為は、倫理的關係によって規定される。人文的価値を実現することは、伝統的文化の本質である。

1.3 技術的文化と倫理的文化の関係性

第一に、科学的精神は技術的文化の核心であり、近代の科学的精神は、技術的文化が探求的精神や懷疑的精神、原則的精神、進取的精神を有するだけでなく、ビッグ・サイエンスの時代の到来とともに、競合的な協力的精神や社会的責任の精神なども有することを要求する。すなわち、価値の論点が技術的文化のなかに含まれ、それは元来の科学的知識よりも豊富な内容をもつのである。現代の技術的文化は、目的合理性のみならず、価値合理性をも有する。技術的文化は目的合理性によって表されるが、しかし、それ自体のなかに人文的精神を内包している。また、倫理的文化は、倫理的価値を究極的な追求目標として捉えるが、その発展と実現のプロセスにおいては、科学的精神の目的合理性が浸透してくることもある。したがって、技術的文化と倫理的文化は、元来の内容の水準において調和的かつ一体的であり、目的合理性と価値合理性は総体的な論理的關係性を有する。目的合理性と価値合理性は、私たちの社会的実践において一体的であり、価値合理性は目的合理性の精神であり、目的合理性は価値合理性の現実的な支えである。

第二に、技術的文化は、科学的な合理的真理を追求し、懷疑的精神や批判的精神を要求し、動態的な特徴にみられる発展性や革新性に配慮する。伝統的文化は、倫理や道徳を最高水準のものとして捉え、

生命の原理における安定性や保守性に配慮するため、技術的文化と伝統的文化の両者が互いに接触する際、そこではただちに衝突が生じることになる。

一つ目は、革新性と保守性の衝突である。進取的精神は科学と技術の神髄であり、科学と技術は、過去の成果をもとにつねに前進的に発展し、革新を通じて技術的文化をつねに文化的発展の最前線へ送り出す。しかし、伝統的文化を保守することによって、革新意識の発生に影響が及ぶ。孔子は「楽天知命」を唱え、董仲舒は「天は変らず、道もまた変らず（天不変、道亦不変）」と賛美したが、この種の保守的な思想は、何千年もの間、中国に影響を与え、厳密には、中国における科学と技術の発展を妨げてきた。

二つ目は、発展性と安定性の衝突である。技術的文化は、科学と技術の発展に関わる独特の文化形態である。科学の実行性は、「スモール・サイエンス」から「ビッグ・サイエンス」へという組織体系のプロセスをもち、技術的文化もまた、知識の蓄積や知性の継承という構築のプロセスをもつ。伝統的な倫理的文化は生命の原理を強調するが、この価値の定位は、たとえ封建的な迷信や愚劣な思想を用いたとしても、技術的文化の思考様式と調和することはない。

三つ目は、開放性と閉鎖性の衝突である。単一の様式は硬直的な思考につながるだけであるから、創造的な作業としては、技術的研究の思考方法は複合的である。そしてそれは、覇権や権威に反対し、懐疑的精神を奨励し、学術的な交流を支援する。ビッグ・サイエンスの時代において、技術的研究は境界を越え、学科の境界ではあらゆる方向性における協力と交流が実行され、それらは技術的文化の多様かつ開放的な特徴から切り離されることはない。伝統

的文化は、小規模の小農民経済の自足性によって深く影響を受けているように、何千年もの間、封建社会のくびきのもとに、そして、数多くの自閉状態とともに形成されてきており、これは技術的文化の開放性とは異なる。

四つ目は、目的合理性と価値合理性の衝突である。市場経済の条件下での物質主義的な社会の拡大や、技術的進歩および経済成長への偏った追求とともに、目的合理性は、人間の精神の領域においてますます支配的な位置を占めつつあり、価値合理性は、ますます軽視され周辺化されつつある。近代の技術的文化と伝統的な倫理的文化との衝突はいっそう顕著になり、それは近代社会における危機の根源となっている。

1.4 技術的文化と倫理的文化の融合

人間社会における技術的文化と倫理的文化の関係性は、衝突という客観性を許容し、融合という傾向性を理解しなければならない。したがってそれは、理想的な状態においては、伝統的文化へ科学的精神を行き渡らせ、伝統的文化の革新を促進し、科学と技術の発展が伝統的文化の倫理的精神によって調整されるようにし、そして、人文的な経済学を要求する。

第一に、目的合理性と価値合理性の統合である。近代の科学と技術は、その空前の経験的な効果によって、自然と人間に対する征服において重大な役割を果たす。それによって人々は、科学と技術を礼讃し、技術的合理性を唯一の目的として捉え、人間の行為を操作し制御すべく目的合理性を使用し、最終的に、人々と自然との緊迫した関係性を作り出してしまうことになる。こうして、社会的疎外、欲望の増大、道徳の退廃、精神的荒廃といった、西洋近代

のジレンマが生じる。私たちは、技術的文化と伝統的文化の関係性を再検討する一方で、人間の合理性を統合し、目的合理性と価値合理性の間の緊張関係を維持すべきなのである。

第二に、科学的精神と人文的精神の融合である。科学的精神は、近代的世界における合理的で整然とした秩序を実現する探求において、住み場のない感覚を人々に引き起こす。それはまた、元来の自然な秩序や自然な操作様式を変化させ、それらを包括的で功利主義的な技術にする。その結果、人々は科学的合理性を内省するようになり、科学的精神と人文的精神の交流に対する意識が主張され、科学と人文学の調和が構築されるとともにそれらの対立が回避され、合理的で整然とした人間社会の秩序形態の探求において、科学と人文学の相互補完的な役割が果たされる。

第三に、技術と倫理の均衡関係である。人間社会の発展において、科学と技術は強い力となり、倫理を拒絶する傾向を示す。技術の消極的な効果はますます顕わになり、倫理的な標準が緊急に必要とされる。そのため、技術と倫理の良好な相互作用および均衡関係を促進すること、また、科学や技術についての倫理を精力的に要求することは、社会発展にとって急務となろう。科学者の自己抑制や社会的責任、生命倫理、環境倫理、ネットワーク倫理が新たな論題となってきた。そして、技術倫理は、技術と倫理の交差的領域である。それは一方で、科学と技術の関心を維持するとともに、それらの健全な発展を保護し促進する必要があるが、科学と技術の発展にとっての障害とはならないだろう。それは他方で、人々の権利と尊厳を維持し、人間に役立ち、人類に危害を加えない必要がある。技術と倫理の良好な相互作用および均衡関係を促進することは、技術倫理

の義務的使命であり、その大きな存在理由である。

2. 文化的多様性を守る

社会発展は社会的な力を解放するが、その実際的な効果は、趣味や行動やシステムを標準化することである。専門家の多くは、世界の発展によって文化的均一性が生み出されることを懸念している。それとは反対に、それぞれの社会は異なる歴史を有するため、あらゆる標準化は不可能であり、文化的多様性が発展構想における全体的目標とならなければならない、と考える者もいる。文化的多様性は、人類史における恒常的な共通の性質である。どんな種類の文化も、他の文化と区別される際にのみ同定され、現実的に存在しうる。一方で、異なる自然環境や歴史的条件に対応しているため、文化の起源や進化が同一であることは不可能である。他方で、人々の必要の相違、欲望や理想の豊かさは、文化的多様性によってのみ表現され充足されうる。経済学者のステイーヴン・グリーンは、文化的多様性が人類の生存にとっての鍵となるかもしれない、と考えている⁽¹⁾。

2.1 問題に直面する

グローバリゼーションは、その事実認定や価値判断に関してどれだけ多くの相違があろうと、現代の経験の一部として議論の余地のない存在である。まずそれは、経済的行為の描写に関するものであり、ハイテク機器による通信、低コストの輸送、国境なき自由貿易は、世界全体を、統一化された市場へと融合させつつあるが、これは経済的領域に限定されない。市場的資本主義という主導的な近代的システムとしてナショナルな国内政治が、そして、自由という主導的な近代的価値として権利と正義が、ほとんどの国々で受け入れられてきた。人々の生活にお

けるすべての分野はますます、より緊密で、より差異のないような全体となりつつある。すべての種々の独自の文化（ナショナル、国家的、ローカル、共同体的）の交流と協力は、全体的発展の傾向を示し、文化的アイデンティティと価値認識は、ローカリゼーションの傾向をいっそう超越しつつある。アメリカ合衆国の学者、ピーター・バーガーは、文化的なグローバリゼーションを担うものとして4種類をまとめている。一つ目は「ダボス文化（Davos Culture）」と呼ばれ、国際的なビジネスのエリート集団である。二つ目は「国際的教授団（Faculty Club International）」として知られ、国際的な知的エリート集団である。三つ目は「マックワールド文化（McWorld Culture）」である。四つ目は「福音派プロテスタントイズム（Evangelical Protestantism）」、すなわち、あらゆる大規模の大衆運動であり、たいていは宗教的行為を指す⁽²⁾。いわゆるグローバリゼーションというのは、西洋から世界の他の部分にまで広がるこれら四つの担われ方をともなう、文化的な物質および観念である。抽象的な意味でいえば、文化的なグローバリゼーションは、グローバルな価値やグローバルな倫理を意味し、境界を越え、システムを越え、そして、イデオロギーを越えて、ついには、グローバルな文化的共同体へといたる。

2.2 文化的多様性の守り方

多様性は長い歴史を有するが、まさしくグローバルな拡大の時代において、それは一つの課題となった。西洋の主導的なグローバリゼーションに対して、発展途上国や脆弱な文化には、三つの態度しか選択の余地がない。その態度というのはすなわち、受容すること、抵抗しようとする、均衡関係を探求

することである。一つ目の態度は、多様性が忘却されたり抑圧されたりすることになるだけである。二つ目の態度は、すべての文明において隔絶や敵意を悪化させるかもしれない。しかし、三つ目の態度は、理性的かつ実行可能である。いわゆる「均衡関係」は、ローカリゼーションをもってグローバリゼーションを修正することであり、多様性をもって単一性を緩和することであり、グローバルな背景のもとに交流と対話を通じて独自の文化を発展させることである。現代の文化的実践から、多様性を守る三つの力が見出される。

第一に、ナショナリズム政策の保護である。グローバリゼーションと文化的覇権は切り離すことができないだろう。資本の運動や多国籍企業の成長をともなう、経済的に強力な西洋のネーションは、情報の担い手、すなわち、映画といった商品の輸出の独占を通じて、文化的製品の輸出を支配する。文化の強さは経済的な力の強さに由来し、その結果、文化的覇権や権力政治を実行する。そのような文化帝国主義に直面して、途上国が先進国の文化的消費物へ還元されるだけではなく、先進国が自らのナショナルな利害や文化を求め、アメリカ合衆国の文化産業の侵入に対して、様々な予防メカニズムを採用することもある。政府の行動は、文化をその原則として捉えることはなく、文化的な安全性の背後には、政治的利益や経済的利益が存在する。政治的利益に関していえば、一様な文化的な標準や基準に対抗して、ナショナルな文化を保護し、また、いくつかの先進国を警戒する。とくにアメリカ合衆国は、政治的利益に関する国際的な戦略的検討を図るべく、他の国々を制御するような文化的方法を使用する。現代の文化は社会的権力の領域となったが、私たちは文化的差異性を説き、社会的な権力関係をもって実

行すべきである。グローバリゼーションはまずもってナショナルな文化的障壁を除去するため、政府の行動はナショナルな文化的アイデンティティを突出させる。西洋文化による挑戦に直面しつつ、ナショナルな文化的尊厳を維持する行動には、ネーションを保護するという文化的創造性の意義も備わっているのである。

第二に、ローカリゼーションに関する自己意識である。グローバリゼーションは同化と一般化の力をもっているが、個人および集団による生産と消費は、つねに差異あるものである。文化は、社会的生活の産物であり、ナショナルな精神の結晶である。各々のネーションやあらゆる共同体は、自らの独自の文化的様式や文化的性格をもっており、この種の独自の文化にとってそれらは、ナショナルな結束力や共同体的な親和力となり、また、文化的な繁栄および発展の必要条件となる。閉鎖された環境においては、あらゆる種類の文化的意識は明確なものではないが、グローバリゼーションはあらゆる種類の文化に、より多くの交渉や交流の機会を与え、また、文化的伝統や独自の価値を際立たせる。文化のグローバルな収斂は、文化的多様性の維持も可能にしたが、そうしたなかで、ローカリゼーションとグローバリゼーションの共存の傾向が現われている。近代性は、均一性と多様なローカルな文化をもたらさう。まず、文化は伝統を遂行する。2千年前の「枢軸時代」の文明は、主要文明の領域を支配してもいる。現在の段階において産業は、あらゆる種類の文化を根絶することはできておらず、グローバルな文化を前にして、古典的な文化や個々の精鋭の文化が現存する。さらに、地球上の生活様式は依然として見事な差異性を有し、望ましい未来や追求されるべき幸福は同一の目標のもとに存在しえない。西洋の文化的産物

や生活様式は、技術や方法をもって世界全体に普及するだろうが、英語が方言に取って代わることはないだろうし、コンピュータが文書に取って代わることはないだろう。文化が生活方法であり、ある種の信念形態でもあることについては、疑いの余地がない。文化的均一性は、グローバルな市民の差異ある要求に応えることはできず、そして、グローバリゼーションは、文化の独自性を排除することはできない。

第三に、個人による選択の自由である。近代の成長のプロセスは個人の解放のプロセスであるが、政治的革命は個人的な外部制約を一掃し、ロマン主義的な文化的革命は情緒的なものや自然的なものを確立した。現代の自由主義的な思想家によれば、自由の優先性は「権利は絶対的である」ということにある、と理解すべきだと考えられ、自由は、調停する力を否定すること、そして、あらゆる社会的要素における明白な境界を指定することを意味する。文化的な論点に関していうと、権利というのは人格権や財産権、参政権を指すだけでなく、言論や報道の自由をも含む。現代のグローバリゼーションの特徴は、一方で、地球上を席捲する西洋文化であり、それは普遍的な力と化しているが、他方で、西洋文化は自由を含み、その価値も徐々に広がりつつある。政治的信念や社会システムがグローバルな普遍性を有するならば、文化的な領域においてそれは、差異性や独自性や個性からなる自由空間である。こうした実際的な経験は、産業化の時代において、特別な社会的空間や代替的価値の概念を示している。当然のことながら、私たちはいかなる種類の文化的存在の権利も容易に無効にすることはできない。政治的収斂や経済的統合を考慮した場合、差異性や多様性を保護するという使命は、文化によってこそ想定される

はずである。文化産業は、個性に対応する仕方で提供されるわけではないが、しかし、個人は依然として、受容や消費の際に異質性を部分的に創造することができる。それゆえ、文化産業は、消費者を同一の性格へ押し込めることはできないだろう。

注

(1) UNESCO (2002) World Culture Report 2000: Cultural Diversity, Conflict and Pluralism, Beijing University Publishing Agency Press, p.159.

(2) Peter L. Berger (2004) Aspects of Globalization, Xinhua Publishing Agency Press.

参考文献

Peter L. Berger (2004) Aspects of Globalization, Xinhua Publishing Agency Press.

Herman E. Daly and Kenneth N. Townsend (2001) Valuing the Earth: Economics, Ecology, Ethics, Commercial Press.

Arif Derek (1999) Post-Revolutionary Atmosphere and Global Capitalism, Social Sciences Literature Publishing Press.

Erich Fromm (2003) The Sane Society, International Cultural Publication Company Press.

Anthony Giddens (2001) Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives, Jiangxi People's Publishing Agency Press.

Aristotle (2003) Nicomachean Ethics, Commercial Press.

Denis Goulet (2003) Development Ethics, Social

Sciences Literature Publishing Press.

Wiktor Osiatyński (1988) Contrasts: Soviet and American Thinkers Discuss the Future, Shanghai Translation Publishing Press.

François Perroux (1987) A New Concept of Development, China Publishing Press.

John Rawls (2000) A Theory of Justice, Social Sciences Literature Publishing Press.

Holmes Rolston (2000) Philosophy Gone Wild, Jilin People's Publishing Agency Press.

Giovanni Sartori (2009) Democratic Theory, Shanghai People's Publishing Agency Press.

Thomas A. Shannon (2005) An Introduction to Bioethics, Heilongjiang People's Publishing Agency Press.

Alain Touraine (2003) Whether Co-Existence, Commercial Press.

UNESCO (2002) World Culture Report 2000: Cultural Diversity, Conflict and Pluralism, Beijing University Publishing Agency Press.

助成

2010, Liaoning Province Social Sciences Plan Fund, Key Project.

Project Name: Philosophy Ponder of Economic Development Mode Transformation.

Project Number: L10AZX001.

Project Time: 2010.11-2011.12.

郭 玲玲 (中国 遼寧大学)

布施 元 (東京家政大学非常勤講師)

倫理的存在としての人間の社会的基盤
倫理的にふるまうために
Social Basis of Human Being as Ethical Existence
In Order to Behave Ethically

大倉 茂

OHKURA, Shigeru

1 はじめに

本稿の課題は、人間が倫理的存在としてあるための社会的基盤を問うことである。市場経済がわれわれの生活の中を覆い尽くしているかのようにも思える現代社会において、われわれは市場経済の手段にすぎず、モノとして社会の中で扱われるとってよい。グローバル市場経済に飲み込まれている企業、そしてその帰結としての企業による労働者の文字通りの使い捨ての問題など、人間がモノとして扱われている事象は枚挙にいとまがない。人間を人「材」として捉える物言いにも、いつしか慣れてしまっただけではないか。そんな中で、「人間は外的な論理によって動かされるモノではなく、倫理的存在なのだ」と声高に叫んだところで、単なるスローガンに終わってしまうだろう。

そこで、本稿では、人間が倫理的存在としてのあり方を十全に発揮しうる社会的基盤を問題とする。ただ「倫理的であれ」と叫ぶのではなく、人間が十全に倫理的にふるまえる社会的基盤を探究する。具体的には以下のように論を進めたい。第一に、人間とは何かという本稿の基本的な立場を確認した上で、なぜ人間は倫理的存在でなければならないかを現代社会の文脈からもう一度問い直してみたい（第2節）。第二に、人間がモノとして扱われてしまうに至るメカニズムを市場経済の視点から説き起こした

い（第3節）。第三に、人間がモノとして扱われてしまっているメカニズムをいかに克服するかを理論的な次元で考えてみたい（第4節）。最後に、第4節での議論を踏まえて、人間をモノの論理から自由な倫理的存在とする社会的基盤はいかなるものかという問いに関して、自由時間をてこにより具体的に考えてみたい（第5節）。

「自らで考え、行為する」ことが困難なこの時代、拙速な打開策はつねに空回りするばかりか、この状況を強める結果になってはいまいか。このような時代だからこそ、地に足をつけた議論が求められているのではないだろうか。

2 本稿の問題の所在

議論の出発点として、本稿の課題に沿って、そもそも人間とはなにかについて言及しておく必要がある。人間の各々のあり方については、以下で説明することになるが、ここではごく簡単に述べたい。そもそも人間は、物的存在であることを最下層に置きながら、生命的存在であり、同時に社会的・共同的存在である。そして、その上に人間の意識的存在としてのあり方が立ち現れる。また、倫理を問わなければならない場面は、異なる価値観が存在している場面であり、それを意識的活動によって調停する場面である。したがって、意識的存在の基礎には、

生命的存在、そして社会的・共同的存在があることから、物的存在のあり方を加えた、この四存在の総体としての人間が倫理的な存在であるといえる。さらに、人間がこれらのあり方を同時に備えていることをつねに強調しておかなければならない。どのあり方であっても、もっぱら一つのあり方でもって人間を論じることがあってはならない。

人間が倫理的な存在であること自体に異論を挟む向きは、人間をすべて決定論的な物理・化学法則に還元可能であるとする、強い自然主義を唱える論者を除いてはおそらくない。したがって、人間が倫理的な存在であることはおよそその共通理解を得られていると理解される。しかしながら、そんな状況下であっても、現代社会においては改めて人間が倫理的な存在であることを強調しなければならない。では、現代社会においてなぜ人間が倫理的な存在であるということを強調しなければならないのか、さらにはなぜ人間の倫理的な存在としてのあり方が十全に発揮しうる社会的基盤を構築する必要性を主張しなければならないのか。そのことについて、二つの視点から考えてみたい。

第一に 3.11 をきっかけに再考が求められている公害の問題からである。長く医師として水俣病に関わり、2012年に亡くなった原田正純が、その著書『水俣が映す世界』の中で次のように主張している。「水俣病事件の原因のうち、有機水銀は小なる原因であり、チッソが流したということは中なる原因であるが大なる原因ではない。水俣病事件発生のもっとも根本的な、大なる原因は“人を人と思わない状況”言い換えれば人間疎外、人権無視、差別といった言葉でいいあらわされる状況の存在である。これが1960年から水俣病と付き合いしてきた私の結論である」(原田1989:7)、と。第4節にて改めて考え直すことになるが、原田が人間疎外、人権無視、差

別と表現する「人を人と思わない状況」は、私なりに言い換えれば、人間から尊厳を奪い、人間をあたかもモノとして扱っている状況であると考えられる。ここには近代社会の前提となっている「自ら考え、行為する」人間像は背景に退き、3.11を踏まえて公害で起こったことが改めて起きようとしている、あるいはすでに起きている現代社会において改めて人間は倫理的な存在であると主張しなければならない理由がここにある。

第二に自己責任に関する議論からである。自己責任は2004年のイラク人質事件を契機に社会に浸透した表現であり、さまざまな文脈で使われているが、一部で社会的弱者をさらに追い込む言説としても使われている。たとえば、やむを得ず派遣労働者となった労働者が派遣切りにあい、その結果、ホームレスになってしまったとする。そのような状況にある元労働者に対して、その元労働者がホームレスになってしまったことを「自己責任」とするのである。このように自ら考え、行為した結果でないことに関しても責任が問われる社会状況がある。自由に倫理的な存在として行為をすれば、その結果についてたちまち責任が負わされるべきかどうかは、社会生物学や自然主義の反論も踏まえて、改めて考えなければならないと疑義が出されている(小坂井2008)中で、現代社会は自ら考え、行為した結果でなくとも、責任が問われるのである。ここで強調しておきたいのは、例に出した元労働者に対して、「倫理的な存在たれ」と言いたいのではないということである。現代社会は人間の倫理的な存在としてのあり方を発揮しづらい状況にあり、その状況をまず変えていくことが求められているのである。そのことこそが本稿の課題である、人間の倫理的な存在としてのあり方が十全に発揮しうる社会的基盤を問うことなのである。

以上、現代社会においてなぜ人間が倫理的な存在で

あるということを強調しなければならないのか、さらにはなぜ人間の倫理的存在としてのあり方が十全に発揮しうる社会的基盤を構築する必要性を主張しなければならないのかについて、公害や 3.11 に通底する問題、そして自己責任を巡る社会のあり方を通じて考えてきた。以上のことを踏まえて、次節でなぜ人間の倫理的存在としてのあり方を発揮しづらい状況にあり、また人間がモノとして扱われることになるのかについて、市場経済の側面から考えてみたい。

3 物的存在としての人間

市場経済が全面化している現代社会において、人間は市場経済の手段としていわゆる商品と同じようにモノとして扱われている。人間は機械論的な論理である、モノの論理のただ中にたたされ、そこにたっている人間は物的存在として扱われる。したがって、物的存在とは、機械論的な物理・化学法則に従う存在のことを指す。あたかも物的存在として捉えられる人間は、機械論的な物理・化学法則に従うことになり、本稿の文脈から先取りしていえば、市場経済の客体として、さらには手段として捉えられることになる。

そして、前節の人間の四存在に関して思い起こすまでもなく、人間をあたかも物的存在として捉えることは、人間の多様なあり方をきわめて強い仕方で制限することであり、同時に倫理的存在としてのあり方を制限することである。カントの「諸目的の秩序にあって人間（それとともにあらゆる理性的存在者）は目的自体そのものであり、すなわち同時にそのさい自身目的であることなしには、だんじて単なる手段としては、だれによっても（神によってもさえも）用いられることができない」（V 131 [a313]）^①という定言命法も空虚に響くのが現代社会におけ

る人間のあり方なのである。では、市場経済が全面化している現代社会において、人間が物的存在として捉えられるということはどのようなことか、マルクスの議論を通じて、以下で考えてみたい。

市場経済社会において、人間は労働力商品であると同時に、商品交換者である。市場経済社会における人間の二つの側面をそれぞれ考えてみたい。第一に、分業を前提とする商品経済社会が全面化している現代社会において、人間は賃労働をすることによって、自らを労働力商品として市場にその身を投げ出さなければ生きていけない。そのように人間が労働力「商品」としてあることは、「すなわち、諸人格が自分たちの労働そのものにおいて結ぶ直接的に社会的な諸関係としてではなく、むしろ諸人格の物象的な諸関係および諸物象の社会的な諸関係として、現れるのである」（Marx1962：87 [99]）。前近代社会においては、「彼ら（諸人格）の労働における人と人との社会的関係は、どんな場合にも彼ら自身の人格の関係として現れる」（Marx1962：91 [104]）のであり、市場経済の全面化過程である近代社会においては、それまでひととひととの関係であったものがモノとモノとの関係に置き換わるのである。すなわち、物象化である。そうなっては、人間同士の関係は、倫理に基づく関係ではなく、機械論的な物理・化学法則に基づく関係になってしまう。このように市場経済社会において、人間が労働力商品として扱われることは、人間がモノとして捉えられることを意味し、すなわち物的存在として捉えられることを意味するのである。第二に、商品交換者としての人間はどうだろうか。「交換者たち自身の社会的運動が彼らにとっては諸物象の運動の形態を持つものであって、彼らはこの運動を制御するのではなく、これによって制御される」（Marx1962：89 [101]）という事態になる。商品交換者としてもなお、モノ

の運動によって制御されている。ここまでの議論をまとめれば、市場経済社会において、労働力商品として存在すると同時に商品交換者として存在する人間は、モノのメカニズムによってコントロールされることになるのである。言い換えれば、市場経済社会において社会関係が物象化され、あたかも人間が物象化され、物的存在として扱われる状況が生まれ、人間が「擬似」的な機械論的な物理・化学法則にコントロールされるのである。

以上、市場経済社会において人間が物的存在として扱われ、人間が倫理的存在としてのあり方を発揮しづらい状況になるメカニズムを明らかにした。このように考えれば、人間が物的存在として社会から「扱われ」、「捉えられる」ことこそが、人間の倫理的存在としてのあり方を発揮しづらい状況、あるいは限定的な発揮しか許さない状況を作り出しているといえる。このことは、人間が物的存在として「ある」ことを意味するのではなく、そういった状況はあくまでも物的存在として社会から「扱われ」、「捉えられる」ことに起因するのであって、発揮しづらい状況ではありながら限定的に発揮される、人間の倫理的存在としてのあり方を現代社会の文脈の中で育むと同時に、人間が倫理的存在としてのあり方を十全に発揮しうる社会的基盤を考えなければならない。

これまでの議論からわかるように、人間があたかも物的存在と扱われてしまう鍵は、人間が労働力「商品」と捉えられることにある。したがって、人間の「脱商品化」が人間の多様なあり方を発揮させ、倫理的存在としてのあり方を十全に発揮しうる契機となるのみならず、人間をあたかも物的存在と捉え、それを統御する市場経済を縮減する契機にもなる。次節では、人間の「脱商品化」に向けた理論的な考察を、カントとマルクスの「二つの国」に関する議

論を踏まえて行っていきたい。

4 カントとマルクスの「二つの国」

本節では、カントとマルクスの論述を比較検討することを通じて、人間をあたかも物的存在と捉えてしまう社会的基盤を縮減させ、人間の倫理的存在としてのあり方が十全に発揮しうる社会的基盤構築に向けた道筋を示したい。より具体的にいえば、以下のようになる。カントは『実践理性批判』（1788年）、『倫理の形而上学の基礎付け』（1785年）において、「倫理（目的）の王国」と「自然の王国」を対比的に論じている。一方、マルクスは『資本論』において、「（真の）自由の国」と「必然性の国」を対比的に論じている。本節では、このカントとマルクスの「二つの国」の検討を通して、人間をもあたかも物的存在と捉えるメカニズムを抑えると同時に、人間が物的存在、生命的存在、そして社会的・共同的存在、さらにその上に立ち現れる意識的存在としてのあり方を踏まえた、倫理的存在としてのあり方を十全に発揮するための道筋を示したい。

カントの「二つの国」に関する論述を、人間の物的存在としてのあり方と倫理的存在としてのあり方から考えてみたい。カントは『倫理の形而上学の基礎付け』の中で、「自然のあらゆる事物（Ding）は、法則にしたがって作用する。ひとり理性的存在者のみが、法則の表象にしたがって、すなわち原理にしたがい行為する能力をもつ。いいかえれば、意志を有するのである。法則から行為をみちびきだすためには理性が要求されるから、意志とは実践理性にほかならない。理性が意志を不可避免的に規定する場合には、そういった存在者の行為は客観的に必然的なものと認識されるいっぽう、主観的にもまた必然的である」（IV412 [2013b : 103]）と述べている。これまでの記述と重複する部分もあるが改めて述べ

ば、人間は、機械論的な物理・化学法則から自由でないことから物的存在であるといえる。本稿では、物的存在が従う機械論的な物理・化学法則を物的必然性とする。また、人間は倫理的存在（カントの用法からいえば理性的存在）でもある。そのことは、人間が自然の事物の法則（機械論的な物理・化学法則）に従う存在であると同時に、意志（ないしは実践理性）を有する存在であるといえる。そのことをさらに考えれば、以下のようになる。人間がもっぱら物的存在であれば、物的必然性に従属することになる。言い換えれば、他律的存在であるといえる。しかしながら、人間は物的存在であると同時に、意志（ないしは実践理性）を有する存在（倫理的存在）であった。倫理的存在であるとする、物的必然性にもっぱら従うことはなく、人間は行為の始動因たり得る。この始動因たり得ることこそが自由なのである。言い換えれば、人間は物的存在であると同時に、倫理的存在であった。物的存在として、物的必然性から完全に逃れることはできないが、同時に倫理的存在であることから、物的必然性から逃れて始動因たり得え、すなわち自由であることが可能なのである。つまり、人間は物的必然性と同時に、自由による因果関係の作用のただ中にいる。そのことを異なる側面からいえば、人間は物的必然性に従属するという意味においては客体であり、自由による因果関係に作用されるという意味においては主体である。

また、手段と目的の対比関係からいえば、人間は決定論的な因果関係（物的必然性）に作用されるという意味においては手段であり、自由による因果関係に作用されるという意味においては目的なのである。ここで、「人間を単に手段としてではなく、同時に目的として扱え」というテーゼを思い起こすことができよう。「目的の王国が可能であるのは、し

たがってひとえに自然の王国との類比による。ただし前者はたんに準則、すなわち自分自身に課した規則によってのみ可能であり、後者はひらすら外的に強制的に作用する原因の法則にしたがってだけ可能なのである」（IV438〔2013b：183〕）と述べている。目的の王国では、理性的存在者である人間が、自分自身に課した規則に従って行為するが、自然の王国ではもっぱら外的な因果関係に従属するとされる。現代社会の文脈から改めて考えてみると、人間の商品化とは、つまるところ市場経済下においては人間の手段化であり、モノ化であり、物的存在化であった。このことを踏まえると、市場経済の手段となって人間が物的存在として捉えられる現代社会は、もっぱら自然の王国としてあることになる。さらに、「目的の王国にあつて、すべてのものは価格を有するか、尊厳を備えている。価格を有するものは、そのもののかわりにまた、等価物としての或る他のものが置き換えられることができる。これに対して、あらゆる価格を越えており、かくてまたいかなる等価物も許さないものこそが、尊厳を備えているのである」（IV434〔2013b：171〕）とされる。人間の多様なあり方が捨象され、商品として等価物に、さらには——マルクスの議論を踏まれば——交換価値に置き換えられ、人間があたかも物的存在として扱われる現代社会にあつては、人間は尊厳を失い、第2節で原田正純の著作から引用したように「人を人と思わない状況」が横たわっているのである。

では、どのようにして人間は自然の王国に閉じ込められた状況を脱することが出来るのであろうか。そのことを考えるためには、マルクスの必然性の国と自由の国の対比から、特に労働に着目して考えるのが有効である。マルクスの「二つの国」に関する論述を、カントの人間の二つのあり方に関する考察を踏まえて、社会のあり方に着目してみていきたい。

マルクスは『資本論』第三巻（1894年）において以下のように述べている。少し長いが引用したい。

「じっさい、自由の国は、窮乏や外的な合目的性に迫られて労働するということがなくなったときに、はじめて始まるのである。つまり、それは、当然のこととして、本来の物質的生産の領域のかなたにあるものである。未開人は、自分の欲望をみたすために、自分の生活を維持し再生産するために、自然と格闘しなければならないが、同じように文明人もそうしなければならないのであり、しかもどんな社会形態のなかでも、考えられる限りのどんな生産様式のもとでも、そうしなければならないのである。彼の発展につれて、この自然必然性の国は拡大される。というのは、欲望が拡大されるからである。しかし、また同時に、この欲望を充たす生産力も拡大される。自由はこの領域のなかではただ次のことにありうるだけである。すなわち、社会化された人間、結合された生産者たちが、盲目的な力によって支配されるように自分たちと自然との物質代謝によって支配されることをやめて、この物質代謝を合理的に規制し自分たちの共同的統制のもとに置くということ、つまり、力の最小の消費によって、自分たちの人間性に最もふさわしく、最も適合した条件のもとでこの物質代謝を行なうということである。しかし、これはやはりまだ必然性の国（Reich der Notwendigkeit）である。この国のかなたで、自己目的として認められるような人間の力の発展が、真の自由の国が始まるのであるが、しかし、それはただかの必然性の国をその基礎としてその上にのみ花を開くことができるのである。労働日の短縮こそは根本条件である。」（Marx1962：828〔1051〕）

マルクスのいう「必然性の国」と「自由の国」とは何だろうか。まず、ここでいう必然性の国は、カントの自然の王国では物的必然性でもって語られて

いたのとは異なり、人間が生命的存在としての必然性（生命的必然性）、そして社会的・共同的存在として必然（社会的・共同的必然性）に迫られて労働、ないしはコミュニケーションを行う社会であると考えられる。人間が生命的存在であることと社会的・共同的存在であることをここで説明を加えておくと、まずマルクスにとって「人間はもっとも文字通りの意味でポリスの動物である」。したがって、「動物であるということが強調されている。さらに、「動物はその生命活動と直接的に一つである。動物はその生命活動から自分を区別しない。動物とは生命活動だからである。人間は自分の生命活動そのものを、自分の意欲や自分の意識の対象にする。彼は意識している生命活動をもっている」（Marx1968：516〔95〕）と述べていることから、人間も、動物であるという意味で、生命的存在であることを基礎にした意識的存在であることが理解できる。同時に、マルクスが「人間がまさにひとつの類的存在であるからこそ、彼は意識している存在なのである」（Marx1968：516〔95 - 96〕）としていることを踏まえて考えてみても、人間が社会的・共同的存在であることを基礎にした意識的存在であることが理解できる。したがって、人間の意識的存在としてのあり方は、生命的存在、そして社会的・共同的存在としてのあり方の上に築かれるといえる。これまでのカントの言説に関する考察、倫理的存在であるということは意識的存在であることを内包している点、そして、人間がポリスの動物、同時に類的存在であるというマルクスの規定を合わせて考えると、改めて、人間が物的存在としてのあり方を最下層に置きながら、生命的存在と社会的・共同的存在のその上でこそ意識的存在でありえ、この四存在のあり方の総体が倫理的存在であることが確認できるだろう。以上のことを踏まえて、上記の引用で、強調しておきた

いことが3点ある。その点を踏まえて、自由の国とは何かを考えてみたい。

第一に自由の国は、人間が集団をいとなむことから生じる社会的・共同的必然性、同時に人間が生命として生きることから生じる生命的必然性に迫られて労働するということがなくなったときに始まるという点である。第二に、そのとき自由は自由の国にのみ存在するのではなく、必然性の国にも自由が存在するという点である。第三に、必然性の国を基礎に自由の国が花開き、その根本条件は労働日の短縮であるということである。そもそも労働は対象化活動であるが、現代社会における労働が賃労働である限り、その意義は見失われ、労働はもっぱら自分以外のもののために成立することになり、労働によって作られた対象物も労働者から完全に切り離されることとなる。そういったいわば疎外された労働には、必然性の国における自由はない。したがって、現代社会は必然性の国の疎外された姿であるといっていよい。さらに、物象化されたモノの論理が浸透していることを踏まえて考えると、現代社会において疎外された必然性の国のあり方が社会の中で拡大している状況^②は、カントの自然の国における人間のあり方と通底しているといえよう。先のカントの言説から導き出した、人間は物的必然性に作用されるという意味においては客体であり、自由による因果関係の始動因であるという意味においては主体であるということから考えると、必然性の国を基礎に自由の国が花開くという社会のあり方は、カントのいう人間のあり方と合わせて考えることができる。

では、改めて、自由の国とは何かを考えてみたい。自由の国とは、必然性の国を基礎にした、人間が自由な個性性を発揮しうる社会である。マルクスは、人間社会の歴史の三段階として説明する。マルクスにおいて、第一の段階は前資本主義段階、第二の段

階は資本主義社会の段階、そして第三の段階は将来の共同社会であると理解される。特に第三の段階に関しては、「諸個人の普遍的な発展の上にきずかれた、また諸個人の共同体的、社会的生産性を諸個人の社会的力能として服属させることのうえにきずかれた自由な個性性 (freie Individualität) は、第三の段階である。第二段階は第三段階の諸条件をつくりだす」(Marx2006 : 91 [138])、と主張している。この主張を必然性の国と自由の国の対比と関わらせて考えるならば、この第二段階は資本主義社会の段階であり、すなわち社会が必然性の国としてある段階である。その第二段階の上に第三段階がきずかれるのであり、それは必然性の国を基礎に自由の国が成立することと合わせて考えることができよう。第三段階において初めて、人間の自由な個性性が発揮されるのである。それは、いうまでもなく自由の国においてである。

先の人間の尊厳に関するカントの引用を踏まえて考えれば、人間が等価物を持たない、そして交換価値に置き換えられない尊厳を備える倫理的存在になるためには、必然性の国における自由と自由の国における自由を持ち合わせる必要がある。疎外された必然性の国を統御するだけでは、必然性から自由になったとはいえない。自由の国において自由な個性性が発揮された人間として、自己実現につながる自由を合わせて獲得してこそ、人間は倫理的存在としてのあり方を十全に発揮させることが可能となる^③。必然性の国を基礎にした自由の国への地平を開いたそののちには、カントの「きみの人格やいっさいの他者たちの人格のうちにある人間性を、つねに同時に目的として取りあつかい、けっしてたんに手段として取りあつかわないように行為せよ」という定言命法^④がふたたび輝きを取り戻すだろう。

したがって、人間が倫理的存在としてのあり方を

十全に発揮させる社会的基盤は、必然性を主体的に、そして自由に統御すると同時に、自由な個性が発揮された人間として自己実現につながる自由を担保しうるものでなければならない。そのためには、必然性の国を基礎に自由の国を花開かせる必要があるが、それには労働日の短縮が根本条件であった。労働日の短縮は、裏を返せば自由時間の創出である。次節で、人間を物的存在とし、それを統御する市場経済を縮減する契機にもなる人間の「脱商品化」に向けた自由時間の創出について論じることで、人間が倫理的存在としてのあり方を十全に発揮させるための社会的基盤を具体的なかたちで描き出したい。

5 人間の「脱商品化」に向けた自由時間の創出

先の引用にもあったように、自由の国は必然性の国を基礎に花開くことができ、その契機は労働日の短縮、すなわち自由時間の創出にあった。この自由時間の創出は、第3節の最後で述べた人間の「脱商品化」に通じる。人間が倫理的存在としてあるためには、疎外された必然性の国から必然性の国にかえ、同時にそれを基礎に自由の国を花開かせることにあった。

自由時間に何をするか。自由時間といっても、消費社会のただ中で市場経済活動としての余暇としてしまったら、人間の「脱商品化」と逆行してしまう。自由時間に行うことはやはり、「労働」である。ただ、人間の商品化を意味する賃労働ではなく、非市場経済下における自己実現に通じる自由な個性を発揮しうる労働である。このような労働が社会に位置付くならば、人間の「脱商品化」に通ずる。

そもそも人間の労働力は、人間の生命的存在（身体性）のあり方に基づいている。従って、人間の労働力の商品化は、生命的存在としての人間の商品化なのである。同時に人間の労働が根源的に社会的・

共同的活動（協同労働）であることを踏まえれば、人間の労働力の商品化は、社会的・共同的存在としての人間の商品化なのである。そして、つまるところ、人間の商品化は生命的存在、そして社会的・共同的存在の商品化である。そのように考えるならば、人間の脱商品化は、ただちに生命的存在、そして社会的・共同的存在の脱商品化に向かうべきである。より具体的にいえば、生命的存在、ならびに社会的・共同的存在の維持に向けられる家事労働や福祉・医療に関する労働、そして直接に生命的存在に接し、社会的・共同的活動である家庭菜園における労働を自由時間に行うべきだろう。

労働時間の縮減、ないしは自由時間の創出といえば、トマス・モアが著した『ユートピア』（1516年）が思い起されるかもしれない。『ユートピア』によると、ユートピア島では1日の労働時間は6時間であるという。はたまた、労働・睡眠・食事などの合間の「空いている時間」は、「乱痴気騒ぎやぶらぶらしてすごしていいという意味ではない」（モア 1957：100）。「空いている時間」は、「自分の好きな何かほかの有益な知識の習得」（モア 1957：100）に費やす時間なのである。また、ユートピア島では農業が男女の別なく共通の知識となっており、同時に農業のほかに例外なく、毛織物、亜麻織業、石工職、鍛冶職、大工職などの自分独自の技術として何らかの特殊な知識を習得しなければならない。またユートピア人は庭を大切に、「庭の中には葡萄園を始め、あらゆる種類の果物や野菜や花が見事に丹誠こめて栽培されている」（モア 1957：100）という。この構想は現代社会を反省する上で有意義だと考えられるが、強調しておきたいのは、トマス・モアは非労働時間を「空いている時間」としたが、本稿の文脈からいえばそれは「空いている時間」ではなく、あくまで脱商品化された労働をする時間だと

いうことである。そのことを踏まえれば、労働時間を現代的な文脈から賃労働時間と解して、脱商品化された労働をする時間を庭仕事や家事労働に男女の別なく費やす、そのような社会のあり方をふたたび、情報化などの進展を踏まえた上で現代社会の視点から反省することは重要な示唆をわれわれに与えてくれるのではないだろうか。

6 おわりに

以上、人間とはなにかという問いを底流に据えながら、人間の倫理的存在としてのあり方を発揮しづらいう状況を踏まえて、倫理的存在としての人間のあり方が十全に発揮しうる社会的基盤について論じた。

本稿では、社会的基盤について脱商品化に向けた自由時間の創出の重要性を論じたが、より具体性を帯びた議論を進めなければならない。また、現代の視点と本稿で論じた社会基盤を踏まえて、本稿での倫理的存在の規定を踏まえながら、倫理的存在の具体的なあり方や必然性の国を基礎にした自由な国における倫理的存在としてのあり方が十全に発揮された人間同士の付き合いはどのようなものであるかを継続して問うていかなければならない。今後の課題としたい。

注

(1) 欧文献と翻訳文献の頁数を併記する場合は、欧文献の頁数を記したのちに、〔〕内に翻訳文献の頁数を記すことにする。また、翻訳文献の翻訳を本稿において訳し直していることもある。またカントからの引用は、『人類の歴史の憶測的起源』をのぞき、アカデミー版『カント全集』に依拠し、本全集の巻数（ローマ数字）と頁数を併記する。

(2) 現代社会の中で、第2節で論じたような公害や自己責任論といった問題の一部において、必ずしも

責任の所在がはっきりしないかのように捉えられる傾向がある。特に自己責任論は、本来は企業、あるいは国家に帰責されるはずの事柄が当事者の中で責任の所在が必ずしも明らかではなく、そのあいまいさの帰結として自己責任と規定してしまう側面もあるのではなかろうか。この傾向は、現代社会において疎外された必然性の国が拡大しており、必然性の国における自由が希薄になっていることと無関係ではないであろう。このような状況下にあって、いかに責任を問うかについては、本稿で展開した二つの自由の概念を踏まえて、自由（意志）と責任の関係を問い直すことを通じて改めて考えたい。

(3) 二つの自由の存在を本稿において示したが、そうするとただちに以下のような問いが出てこよう。二つの自由はそれぞれ独立しているのか、独立していないならばどのように関係しているのかという問いである。そしてその問いは、疎外された必然性の国から必然性の国への転換、そして自由の国の成立がどのようになされていくのかという具体的な変化のあり方を論ずることにも通ずる。疎外された必然性の国から必然性の国に転換していく過程で、必然性の国における自由は確保されるが、それだけでは十全に倫理的存在になったとはいえず、自由の国における自由と合わせて（ゆえに二つの自由は独立してはいない）はじめて「真の」自由を手中に収めることができるというのが本稿の立場ではあるが、必然性の国における自由のみを備えてただちに倫理的存在となれるか否か、言い換えれば、自由の国における自由を備えなければ倫理的存在になれないのかも含めて、注2の問題と合わせて改めて詳細を深めたい。

(4) カントは『人類の歴史の憶測的起源』（1786年）で、以下のように述べている。「こうして人間は、いっさいの理性的存在者——その地位の高下は問題

ではない——と平等の存在となった、すなわち彼は目的そのものであり、他のいかなる存在者からみられる目的として尊重され、他のいかなる存在者によってもたんに他の目的のための手段として使用されないという要求に関しては、すべての存在者と同等になったのである」(Kant1999: 34 [62-63])、と。
『人類の歴史の憶測的起源』で主張されていることから考えると、カントは「きみの人格やいつさいの他者たちの人格のうちにある人間性を、つねに同時に目的として取りあつかい、けっしてたんに手段として取りあつかわないように行為せよ」という定言命法を倫理的な概念として呈示しつつも、それは同時に社会的、歴史的な概念としても使用されていることが明らかである。

参考文献

- 大倉 茂 (2013) 「エコロジー的主体とエコロジーの社会の探究」, 尾関他編『環境哲学のラディカリズム』学文社
- 尾関周二 (1992) 『遊びと生活の哲学』大月書店
- カント (2013a) 「実践理性批判」『実践理性批判・倫理の形而上学の基礎付け』熊野純彦訳, 作品社
- カント (2013b) 「倫理の形而上学の基礎付け」『実践理性批判・倫理の形而上学の基礎付け』熊野純彦訳, 作品社
- 小坂井敏晶 (2008) 『責任という虚構』東京大学出版会
- 桜井哲夫 (1998) 『〈自己責任〉とは何か』講談社
- トマス・モア (1957) 『ユートピア』平井正穂訳, 岩波書店
- 原田正純 (1989) 『水俣が映す世界』日本評論社
- Kant (1999) *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte: Was ist Aufklärung*, Felix Meiner Verlag. (カント (1950) 「人類の歴史の憶測的起源」『啓蒙とは何か』篠田英雄訳, 岩波書店)
- Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA), II Band. 1, Akademie Verlag, 2006. (マルクス (1981) 『資本論草稿集』①, 大月書店)
- Marx- Engels: Werke (MEW), Ergänzungsband I, Dietz Verlag, 1968. (マルクス (1964) 『経済学・哲学草稿』城塚登・田中吉六訳, 岩波書店)
- Marx- Engels: Werke (MEW), Band. 23, Dietz Verlag, 1962. (マルクス (1968) 『資本論』第一卷第一分冊, 大月書店)
- Marx- Engels: Werke (MEW), Band. 25, Dietz Verlag, 1962. (マルクス (1968) 『資本論』第三卷第二分冊, 大月書店)
- 大倉 茂 (東京農工大学, 茨城大学, 前橋高等看護学院非常勤講師, 立教大学兼任講師)

刑罰として死刑は許されるか —存置論者の論拠の検討—

Is the Death Penalty Allowed as Punishment within the Law? Examination of Reasons of Group Supporting the Death Penalty

菅原 由香

SUGAWARA, Yuka

はじめに

わが国では死刑が刑法に規定されており、また死刑判決及び死刑執行も停止していない状況にある。時の法務大臣により執行数に違いはあるものの、2011年に執行が0だった以外は毎年執行があり、わが国では大体年一桁程度の死刑執行がある。一方、韓国では、死刑が法律に規定されており、また2010年に憲法裁判所により合憲の決定が出ているのに、1997年12月30日の執行以降10年以上執行がないため、2008年に「事実上の廃止国」になったとアムネスティ・インターナショナルが伝えている⁽¹⁾。しかし、韓国の国会で死刑廃止法案が通ることとは見込めず、事実上の廃止国の状況が続くものと見られている（朴秉植^{パクビョンシク}2012：8）。

わが国のアンケート調査（総務省「基本的法制度に関する世論調査」2009年）によると、死刑存置派が85.6パーセントを占め優勢を保っており（またこの率はアンケート調査ごとに増加傾向にある）、また死刑判決は裁判員裁判導入後も特に控えられている傾向にはなく言渡されており（2009年5月から2013年5月までの約4年間で17件の死刑判決が言渡されている）、また執行は最近になりハイペースになったと言われる状況にある（2013年9月12日付朝日新聞夕刊によると、自民党政権交代以降、谷垣法相による執行は、2月に3名、4月に2名、9

月に1名の8カ月で合計6名に上っている）。

このように、現在のところ、わが国では死刑が廃止される兆候がないと言わなくてはならない状況にあるが、この高い死刑存置に対する支持率は、死刑の現状及び無期懲役の現状が広く国民一般に正しく認識・理解されていないことに理由があるのではないかと考える。つまり、死刑存廃論にあたり、その判断に必要となる情報が正確に共有されていないことが、このように存置派が多数を占め続けている要因となっているのではないかと考える。もちろん、諸外国に比較した場合のわが国独自の国民の死生観や刑罰観などがこの多数派の支持を存続させているとも言っているが、しかし死刑や無期懲役刑などに関して有している情報が、必ずしも正確なものではないことにもよっているのではないかと考えられるのである。

すなわち、死刑を存置しようとする多くの支持者が、死刑を存置しなければならないと考える理由は、例えば以下の3点によるものではないかと考える。しかしこれらはいずれもそのように断定できるかについて検証が必要な事項であって、必ずしも正確な裏付けを有する確固たる論拠とはなりえていないのではないかと考える。

①死刑に処せられる者は極悪非道の人間である。そして、死刑判決にあたっては裁判所は厳正に証拠を

認定しており、間違いはないものと認められる。また、死刑でなければならない犯罪というものは現に存在する⁽²⁾。

②死刑を廃止すれば、現行刑法上で次に重い刑罰は無期懲役刑になるが、わが国で起きている凶悪犯罪に対する刑罰としては、無期懲役刑では軽すぎるから死刑は廃止できない。

③死刑執行の方法は、わが国では少なくとも残虐な方法によっているのではない。

わが国の死刑執行は、刑法第11条1項「死刑は、刑事施設内において、絞首して執行する。」により、絞首刑によっている。絞首刑はしばしば憲法の禁止する「残虐な刑罰」（憲法第36条「公務員による拷問及び残虐な刑罰は、絶対にこれを禁ずる。」）にあたるか否かが何度も裁判所で争われてきたが、現在までのところ、死刑は残虐な刑罰には当たらないとするのが最高裁の確立した立場である。また、国民の間でも、執行方法がギロチンや石打ちなどによるのでもない限り、残虐な刑罰とは見なされないとも考えられる。なお、本稿では詳しく触れないが、実際の死刑執行では、頭部と胴体が離断するという現象が起こることがあると指摘されており、このことから絞首刑は残虐な刑罰にあたるため、執行方法を変更しなければならないとする論者もある（土本武司など）。

以上のような死刑の存置派の認識のいずれかにもし変更があるとすれば、死刑は存置派にあっても廃止派へと変更することがありうるのではないかと考える。

従って、本稿では、これらの死刑存廃論の判断の前提となると思われる死刑及び無期懲役刑の実態についてまず見ていき、その後、簡単に世界の情勢について触れ、また最近のわが国の死刑に関する新たな問題点についても触れ、その後で改めて刑罰とし

て死刑は許されるかという問題について考えてみたい。

1 わが国の最近の死刑執行及び判決の現状⁽³⁾

まず、わが国の最近の死刑執行の現状であるが、先に触れたように、2013年に入って10か月の間に、6名に対する執行があった。なお、確定死刑囚の人数は同年9月の執行により132人となり、うち70歳以上が18人となっている。なお、前回4月の執行以降6月に74歳、8月に73歳の死刑囚が病死したという（2013年9月13日付朝日新聞朝刊）。

最近10年間の死刑の執行人数は、2012年は7人、2011年は0人、2010年は2人、2009年は7人、2008年は15人、2007年は9人、2006年は4人、2005年は1人、2004年は2人、2003年は1人、2002年は2人と大体年一桁台となっている。

一方、最近の死刑判決の現状であるが、2011年の通常第一審における死刑の言渡人員は10人であった。そして最近10年間の死刑の裁判確定人員は、2011年は22人、2010年は9人、2009年は17人、2008年は10人、2007年は23人、2006年は21人、2005年は11人、2004年は14人、2003年は2人、2002年は3人となっている。死刑が確定すると執行が可能となるため（なお、心神喪失状態にある者や懐胎している女子は死刑執行が停止される）、確定者数が執行者数を上回ると執行可能な人数が増加していくことになる。

一方、2011年の殺人罪の認知件数（犯罪について、被害の届出、告訴、告発その他の端緒により、警察等が発生を認知した事件の数）は1051件であり、検挙人員（警察等が検挙した事件の被疑者の数）は971件となっている。

2011年の「検察庁終局処理人員」は、1155件の殺人のうち420件のみが公判請求され、712件が不

起訴となり、23 件が家裁送致（少年事件）となっており、殺人の起訴率は 37.1%となっている。

従って、これらを踏まえると、認知された殺人は年に 1000 件程度で、死刑執行は年一桁台なので、おおよそ認知された全殺人犯の 1%以下の者が数年後に死刑執行される計算となる。この事実から、本当に死刑に値する犯罪を犯した者だけが、裁判所により吟味され、選別されていると予想されるかも知れない。しかし、私見では、後述するように、現行の刑事訴訟手続を前提とする限り、いかに死刑となる確率が低かったとしても、本当に死刑になるべき者についてだけ死刑判決が下されている状況にあるとは認められないと考える。例えば、今年執行された者の中に、控訴を取下げ、一審の死刑判決を確定させた者があったが、死刑を言渡された本人が事件を争う意思がなかったとしても、最高裁まで量刑についてだけであっても争うべきであり、そうでない限り、審理不尽⁴⁾の認められる恐れが払拭できないのではないかと考える。

一方、殺人の発生率（人口 10 万人当たりの認知件数）は日本が 0.9%であるのに対し、同じくフランスが 2.8%、ドイツが 2.7%、イギリスが 2.1%、アメリカが 4.8%となっている。このことから、わが国の殺人の発生率はこれらの国の中ではかなり低い数字となっていることがわかる。このうちフランス、ドイツ、イギリスは法律上、いかなる犯罪に対しても死刑を規定していない国である。アメリカは「全 50 州のうち 18 州とコロンビア特別区が死刑を廃止しており、死刑廃止州の割合は 3 分の 1 を超えている。2011 年に実際に死刑を執行したのは 13 州、2012 年は 9 州に減少している。一昨年 11 月 22 日にはオレゴン州知事が任期中の執行停止を表明。昨年 4 月 25 日には、コネチカット州で死刑が廃止された。メリーランド州でも死刑廃止法案が可決し、

本年 5 月 2 日、知事の署名を経て 18 番目の死刑を廃止する州となった」⁵⁾。

以上のように、わが国は死刑廃止国のフランス、ドイツ、イギリスより殺人の発生率は低いにもかかわらず、死刑制度を存置し死刑判決が言渡され続けており、また執行も停止することなく継続している状態にあることが確認できる。

2 わが国の無期懲役刑の現状

次に、死刑を廃止した場合、最も重い刑罰となるのは現行法上無期懲役刑となるが、現行の無期懲役刑では軽すぎるので死刑は廃止できないという理由が成り立つかについて検討することにする。

無期懲役刑とは言えども、実際には 20 年程度で仮釈放となり出所し、再び犯罪を犯すのではないかとといったイメージを持つ人が多いのではないと思われる。無期懲役刑とは、刑法第 12 条により「刑事施設に拘置して所定の作業を行わせる」となっており、刑務作業の義務のある者であり、死刑囚にはその義務がないという違いがある。

2012 年 10 月付法務省「無期刑の執行状況及び無期刑受刑者に係る仮釈放の運用状況について」（過去 10 年分のデータ）によると、無期懲役刑の平均受刑在所期間は 2007 年に 31 年 10 か月となり（初めての 30 年超え）、2011 年では 35 年 2 か月にまで伸びているという。また、無期懲役刑受刑者の人数は、1999 年に千人の大台に乗り、2011 年では 1812 人となっている。これに対し、無期懲役刑受刑者の仮釈放者は、2011 年は 8 人であり、非常に少なくなっている。2011 年末には 40 年以上服役をしている者が 28 人にも上っている。この 10 年間で死亡した無期懲役刑受刑者数は、2011 年は 21 人、2010 年は 21 人、2009 年は 14 人、2008 年は 7 人、2007 年は 13 人、2006 年は 15 人、2005 年は 12 人、2004

年は15人、2003年は11人、2002年は18人となっている。10年間に刑事施設内で死亡した無期懲役刑受刑者の合計は147人にも上っており、仮釈放となった無期懲役刑受刑者の数を上回っているという。無期懲役刑受刑者の平均年齢は54.2歳であり、60歳代が一番多く、453人（全体の25.3%）となっている⁶⁾。このように無期懲役刑受刑者の仮釈放は認められにくくなっているため、無期懲役刑は実質的に「終身刑化」していると言われる。このことは、仮釈放審理が通りにくくなったことが原因と考えられている。

従って、これらを踏まえると、無期懲役刑受刑者は20年程度で釈放されるという認識は現状とは異なっており、平均でも、仮釈放まで35年2か月もの期間を要し、また40年以上も服役している者がいる以上、受刑中に死亡する者が仮釈放となる者より多いことから、無期懲役刑では刑罰が軽すぎるから死刑を廃止できないとは言えないものと思われる。

なお、私見では現行の無期懲役刑でも十分に重い刑罰になっていると考えるが、死刑を廃止するために、現行の無期懲役刑よりも更に重い終身刑を導入すべきとの議論がある。これについては、死刑を廃止するとの条件であれば、導入も検討しなければならないところであるが、釈放の望みの全くない刑罰は人間にとって過酷過ぎて認められないと考えるため、現段階では賛成しがたく、最高刑は現行の無期懲役刑で十分であるとする。

3 世界的な情勢⁷⁾

2012年の世界の死刑執行国数は、世界198か国中21か国にとどまったと報告されている。10年前には28か国であったので、減少傾向にあることになる。国別の執行人数は未公表の中国が最多で数千人規模と見られている。公表されたものでは、イラ

ンの314名が1位であり、次いでイラクの129名、サウジアラビアの79名と続いており（この上位3か国で全体の4分の3を占める）、わが国は7名で10位となっている。昨年（2012年）末の時点で死刑制度維持国は58か国で、10年以上執行していない「事実上の廃止」を含めた廃止国は、140か国に上っている。

世界の趨勢は死刑廃止へと向かっており、近隣国である韓国も「事実上の廃止国」になっているにもかかわらず、なぜわが国では廃止の兆候すら認められないのかは必ずしも明らかではない。もっとも同じく近隣国である中国は、世界一の死刑執行国と見られているので、近隣国であること自体に死刑存置・廃止の背景があるかは不明であると言わなければならない。勿論諸外国の趨勢自体はわが国の死刑の在り方の参考になるとは言えたとしても、わが国の死刑制度がそれにより変更を迫られるものとなるとは言いきれないであろう。しかし、国連の条約諸機関から度重なる死刑廃止の勧告があり、国連総会決議を無視しているとの批判があること自体は、受け入れなければならないのではないかとと思われる。

4 最近のわが国の死刑に関する新たな問題点

以下にわが国の死刑に関する最近の問題点につき、指摘しておくこととする。わが国では、以下のとおり、死刑に関連して知る必要があると思われる情報が開示されていないという問題が多数存在する。

①執行対象者の選択基準が未公表である

まず、執行対象者の選択基準が未公表となっているという問題がある。谷垣法相の本年（2013年）4月の執行後の記者会見では、「個別の執行をどうしたかのお答えは差し控えたい」「日本では法の上で死刑制度が決まっており、裁判所が慎重な審理の上で結論を出した。私としても慎重に判断した上で執

行命令を出した」と述べたことが報道されている（2013 年 4 月 27 日付毎日新聞朝刊）。執行された者がなぜ選ばれたかについて公表しないことは、無用な不安を国民に与えるものとなり、かつ無用な萎縮効果をもたらすものとなるので、許されないものとする。つまり、死刑の確定から 40 年以上執行がない者と確定からわずか 1 年数か月で執行される者があるのに、選択基準を公開しないことは、国家の都合により対象者を決定しているとも疑われかねないことになる。執行までの期間に違いのあること自体が死刑囚にとって耐え難い不公平感を生じさせることは疑いようのない事実である。このことは、早期に執行された者に、その事実が知られるのであれば苦痛を感じさせることもないので特に問題はないと言うことはできないものと思われる。死刑制度は、もし維持しなければならないものであるとするのであれば、死刑執行についてのあらゆる問題は当然にすべて解消されなければならないものと思われる。

また同記者会見では「間隔については特段理由はない」と述べたとされるが（同新聞記事）、執行の度に国内外からの注目・反発のあることが予想されるのであるから、特段の理由はないとするだけの説明では、国内だけではなく国外に対しても不十分なものであるように思われる。

2013 年 9 月の 1 名に対する死刑執行の場合であれば、なぜ執行可能な状況にある 134 人の中から 1 人の対象者が選ばれたのかが明らかにされないことには問題があると考えられる。この執行は東京拘置所で行われているが、東京拘置所は同年の他の執行時にも行われているので、収容者の側の事情ではなく、執行をする施設側の事情によっているのではないかと考えられる。例えば、執行する設備が整備されていることや執行にあたる職員の人員を確保しやす

いことなどが考えられるだろう。すると、たまたま事件の現場に近かったために収容された施設が東京拘置所であったという理由だけで、執行が早期に行われたということになると、刑罰の性質上執行時期が大きな利害を死刑囚にもたらすものであるから、問題があるものと思われる。新聞報道によると、死刑確定者のうち再審請求中の者が約 6 割にあたると言われており^⑧、9 月に執行された熊谷死刑囚は再審を請求していなかったため、先に死刑が確定していた 90 人余りより執行の順番が早まったと見られるとも指摘されている^⑨（同新聞記事）。また「法務省は最近、死刑執行後の記者会見で再審請求の有無を問われても、回答しない姿勢を示している。熊谷死刑囚についても、谷垣法相は『プライバシーに関することなので、答えを差し控えたい』と述べるにとどめた」（2013 年 9 月 12 日朝日新聞夕刊）と言う。谷垣法相は刑場の公開にも消極的であり、このような死刑に関する情報を開示しない姿勢には問題があるものとする。

②確定から執行までの期間に著しい差がある

確定から執行までの期間の平均が、法務省によると、これまで約 5 年 7 か月であったところ、2013 年 9 月に執行された者は、死刑確定から執行までの期間が 2 年半であり、「平均」の半分以下であったと報道されている（2013 年 9 月 12 日付朝日新聞夕刊）。また、2013 年 4 月に執行された者のうちの 1 人は、死刑確定から執行までの期間が 1 年 4 か月であった。先にも触れたが、このこと自体は違法とまでは言えないものであるが、死刑制度が維持されなくてはならないとするのであれば、死刑囚には死ぬ以外の苦痛を恣意的に与えることは許されないはずであるので、確定した者の中から執行が行われる場合には、少なくともその期間についても説明可能な合理的な理由のあることが必要であり、またそれは

公表されるべきであると考え。また「自民党の政権復帰後、確定から執行までの短期間化が鮮明になっている」(同新聞記事)とされている。

以上のように、死刑執行に関して、国民や死刑囚に開示することが必要と思われる情報が開示されていない状況にあるが、特に死刑確定から執行までの期間に著しい差があることは、執行される者にとっては執行が不意打ちと感じられ、耐えられない苦痛を与えるものとなると思われるので、死刑制度存続上問題があると考え。法的根拠はなかったとしても、確定から執行までの期間は大体5年であるとするれば、5年は執行がないと思っているところ、執行当日の朝にその事実を知らされ刑場に連れて行かれる苦痛が与えられることは認められないと言ふべきである。死刑制度を存続させている以上、死刑囚には刑の執行以外の苦痛を無用に与えることは許されないはずであるので、従来の確定から執行までの期間が約5年7か月であったならば、それと同等の期間を経過していない者に対しては、執行を差し控えるべきである。死刑囚の最大の関心事である執行日がいつになるかは死刑囚の利益に直接関わる問題であり、執行までの期間が何十年にもなる者がいるのに、自らの執行だけはわずか1年半程度であったということは耐えがたい苦痛や不公平感が生ずるはずである。

繰り返しになるが、死刑が確定すればいつ執行がされたとしても法的には何ら問題は生じないが(むしろ、刑事訴訟法第475条第2項では、判決確定の日から6か月以内に執行しなければならないとされているので、規定より運用が大幅に遅れていることになる)、どのような順番により執行されるかを公開しないことは、死刑囚にとり耐えられない無用な苦痛を与えるものとなり、死刑の運用上また死刑囚の人権上無視しうるものではないと考える。

更に、情報が開示されない問題と関連して、死刑囚の処遇上の問題がある。例えば手紙の発信や面会などの接見交通権の制限を、死刑囚の管理上の問題として、不必要に加えることは認められないと考える。もし死刑制度が必要やむをえないものであるとするのであれば、その制度を維持させるために最低限度必要な制限以外は認められないものとしなければならない。

また、先にも触れたが、わが国の採用する絞首刑が執行の方法として妥当であるのかという問題がある。わが国では死刑の執行が全く公開されていないために、現在の方法が適当であるかという判断が我々には困難になっていると言える。絞首刑とは断末魔の苦しみの中に絶命させられていくのか、絞首刑によることで無用な苦痛は最小限にすることができているのか、判断するための情報は乏しくなっている。アメリカでは死刑はマスコミなど一部の者に対して公開されているので、少なくともどのように死刑が執行されているかが監視されている状態にあると言える⁽¹⁰⁾。

以上で見てきたところから、世界の趨勢に逆行し、わが国では死刑判決及び執行は停止および廃止の傾向には全くなく、死刑囚は増加傾向にある一方、無期懲役刑の実態は国民の認識よりも重いものとなっており、また無期懲役刑受刑者は増加傾向にあることが確認された。一方で、死刑執行に関して必要と思われる情報は、死刑囚にも国民一般にも公開されておらず、不透明な点が多くなっている状況にあると言える。以上のことから、死刑存置派は、凶悪犯罪には死刑を処さねばならないとの考えから強力に死刑を支持しているものと思われるが、以上の事実を正しく認識したとすれば、現行の死刑の運用状況のままで、死刑存置の考えに再考の余地が生じることになるのではないだろうか。

検討

最後に、死刑存置派の考えるように、死刑判決は本当に死刑に処さねばならない者に対してのみ科せられていると言えるかについて検討してみることとする。すなわち、死刑とは、裁判所が厳正に証拠を認定して、本当に死刑に処さなければならない者についてのみ科しているのであるから、死刑制度は維持されるべきであると言えるかについて検討してみる。

結論から言えば、仮に事実認定の誤判は回避できたとしても、また仮に裁判所が正確に証拠を認定しえたとしても、以下の理由から、量刑の「誤判」の問題は現状では回避できないと考えられるので、死刑制度はやはり維持できないのではないかと考える。量刑の「誤判」という時の「誤判」がないという意味は、死刑を言渡すにあたり間違いがない、すなわち死刑以外の刑罰が考えられないという犯罪についてのみ死刑が言渡されることまでが求められるものであると考える。死刑という刑罰に相応しい犯罪が何かという判断は、すでになされているという反論が予想されるが、この問題は合法か否かの問題にとどまらず、哲学的な犯罪と刑罰の関係にまで発展するものである。この点についての国民的議論は全く熟しておらず、かつ本稿で見えてきたような事項についてさえ一般に関心が持たれていない状況にあり、それでも裁判員が従来通りに死刑判決を言渡しているのであるから、およそ死刑制度を持つために必要な責任を果たしている状況にあるとは言切れないであろう。また、裁判官によって判断が異なるような、また審級ごとに言渡し刑が異なることがあるような現行の制度の下では、本当の意味で死刑の選択基準は確立しているとは言えない状態にあると考えられる。

死刑以外の量刑の選択の場合では、刑種の選択と

その軽重だけが問題となるので、仮に間違いが起きたとしても取り返しがつかない程度の問題にまでは発展しないとも言うるが、死刑の場合は、他の刑種とは全く異なり、それが取り返しのつかないものになるのであるから、おのずとその選択基準というのは他の刑罰とは全く異なる厳格さがなければならないと言わなくてはならない。またその量刑に際し、「誤判」が生じないようにすることは、死刑制度を維持しようとする者が最低限度責任を持つべきはずのものであると考える⁽¹⁾。もっとも死刑を科するのは死刑以外の刑罰は考えられない犯罪を犯した場合に限らなければならないとの考え方自体を採用しない存置論者もあるであろう。実際に、死刑の判決文を見ても、死刑を言渡した裁判官の判決文の中には、本当に死刑に処さなければならない者のみを選択したとは思われない判決文が存在しているように思われるのである。このように誤判問題という深刻な問題が、存置論者にあっても、完全には払拭できないことは認めざるをえない現段階においては、死刑以外には考えられない事件についてのみ死刑判決が言渡される程度に誤判問題が解決されるまでは、死刑制度は維持しえないと言わなくてはならないのではないかと考える。従って、死刑の場合の選択基準は、他の刑の量定の場合とは異なり、間違いがあってはならないということから、量刑の「誤判」が一層深刻になるので、死刑制度を維持する上で耐えられる程度に死刑の選択基準の精度の高さを維持することができるようになるまでは、死刑制度は維持できないものと言うべきである。

以上のように、私見では、死刑制度はもし維持されなければならないとしても、本当に死刑以外の刑罰は考えられない者についてのみ死刑が言渡される程度に法整備が完成した時でなければ存置できないと考える。従って、その整備が未だ不可能である現

在の状況の下では、およそ死刑制度は維持しえないと言わざるをえないのではないかと考える。

なお、もう一方で、そもそも死刑に見合った犯罪などというものがおよそあるのかという問題があるものとする。死刑存置派は「人を殺した者は自らの生命をもって贖罪しなければならない」との考えを支持するものと思われるが、私見では、殺人と死刑は全く別のものであって、混同することはできないものとする。そもそも国民による殺人と国家による死刑という殺人は、人を殺害する点においては共通するもののように見えるかもしれないが、死刑はその主体が国家であり、またその殺害が法律に根拠を持つものであるという点で、全く異なるものであって、死刑と殺人は同列に扱えるものではないことに特に注意する必要があるものとする。存置論者は人を殺したのだから自らの生命でもってその罪を償わなければならないと言うが、殺人と死刑とはそのようにして並列的に考えられるものではないのである。死刑は法律により執行されるので、殺人の死とは異なり確実な死となるとともに最大の特徴がある。

この点につき、ドストエフスキーは、自らが死刑執行直前にその刑を免れた体験を元にして、小説『白痴』で、主人公のムイシュキン¹の台詞の中で、死刑の恐怖について次のように語らせている。

「……判決文を読みあげて人を殺すことは、強盗の人殺しなんかと比べものにならないくらい恐ろしいことですからね。夜の森などで強盗に斬り殺される人は、最後の瞬間まで、かならず救いの希望をもっているものなんです。もう喉^{のど}を切られていながら当人はまだ生きる希望をもっていて、逃げたり、助けを求めたりする例はいくらもあるんです。ところが、死刑では、それがあれば十倍も

楽に死ぬるこの最後の希望を、確実に奪い去っているんですからねえ。そこには判決というものがあって、もう絶対にのがれられないというところに、むごたらしい苦みのすべてがあるんです。……」（ドストエフスキー2011：（上）48）

このように死刑と殺人は全く異なるものであるで、単純に人を殺した者は死刑に処せられなければならないから死刑制度は維持しなければならないということはできないと言わなくてはならない。ドストエフスキーの言うように、殺人の恐怖と死刑執行の恐怖は全く種類も内容も異なるものであり、それを同じく人を殺害したという理由や殺害される人間の人数だけでもって比較することはできないのである。この死刑の恐怖だけでも死刑廃止の強力な論拠としうるのではないかと考える。

死刑を存置すべきか廃止すべきかは、裁判員制度が導入された今日、益々私たち自身の問題になってきたと言える。私たち自身が死刑判決を言渡し、その判決に責任を持たなければならないのであ²る。しかしこのように刑事裁判が私たちの問題となったということは、私たちの持っている感覚・感情で、自由に、有罪・無罪と量刑を決めることができるようになったということを意味するものではないことは十分に意識すべきである⁽¹²⁾。

そもそも刑罰は国家が刑法に違反した者に対し強制力をもって科す制裁であるが、国家が国民に刑罰を科すことまでは必要悪として認められたとしても、換言すれば、刑罰そのものは国民による合意が認められたとしても、その生命を奪われるとする刑罰に対してまでは国民による合意があったと見ることは必ずしもできないのではないかとと思われる。自らの生命までを国家に差し出すというのは、戦争の問題にも発展するところであるが、認められないとする

見方が説得力を持つように思われる。国民は、国家に対し、自らの生命を守ってもらうために法律に従うことは約束できるが、自らの生命を放棄することは自分の全てを差し出すことになるから、ホッブズも言うように、同意することはありえないように思われる。現在のところ、死刑制度が維持されているのは、国民による広い意味での受容があったと見るのできる状況が認められるからであろうが、このことは時代の変化に伴い、また国民の価値観の変化に伴い、いずれ変わっていくのではないかと思われる。

向江瑋悦は、この点につき、次のように述べている。

「元来刑罰は行為者個人の責任に基礎がおかれている。その責任を全うするために 生命の存在が前提となることは疑いのない事実である。責任を果たすべき行為者を抹殺することを前提とする刑事責任論は存在しえないはずである。又刑罰には人間の基本的権利である幸福追求ないし希望を減却するものであってはならない。刑罰の本質についての希望刑主義においてこそ社会秩序の維持と個人の幸福追求の権利との最小限度の調和点を見出すことになるであろう。」(向江瑋悦 1960 : 21)

重大な殺人に対しては、自らの死をもって償わせるとする死刑に処するのが正しい刑罰であるとの考えは、一面においては、正義にかなっているようにも見え、受け入れられやすいものであるかもしれない。しかし、刑罰とはそもそも犯罪者とされた者が社会に復帰するためのものであるはずであり、その罪を償うためのものであるとすれば、その生命を放棄させる死刑とは刑罰としてあり続けることはでき

なくなっていくのではないだろうか。

注

(1) 国際人権団体アムネスティ・インターナショナル日本の HP による (http://www.amnesty.or.jp/news/2012/0803_3348.html)。「1997 年 12 月 30 日、韓国は、5 カ所の刑事施設において、19 名の男性と 4 名の女性の死刑確定者を絞首刑により処刑した。2010 年 12 月現在、これが韓国で行われた最後の死刑執行となっている」(デイビッド・T・ジョンソン 2012 : 45)。なお、韓国のように国民による死刑の支持率が高くても執行停止をしている国は他にもあり、支持率が高いこと自体は執行が止められない理由にはならないものと見られる。「フィリピン(民主主義国家である)の大衆の支持率は 2006 年に死刑が廃止された当時、約 80% で、他方、民主政権である韓国、台湾は成人の 3 分の 2 以上が死刑を支持しているのに、韓国では 1997 年以降死刑を執行しておらず、台湾は 2005 年に死刑の執行を停止した。独裁主義で、世界中で最も積極的な死刑執行国家である中国では、大衆の死刑支持(58%)は、きちんとした証拠が存在するアジアの他国に比べても著しく低いということが、マックスプランク研究所の調査で明らかとなった」(福井厚編 2011 : 149)。

(2) なお、確かな論証の準備はないが、わが国の国民性から、殺人を犯した者は極悪非道の人間であると想像され、殺人をせざるをえなかった者に対しては感情移入ができないため(一方で、被害者側には大いに感情移入ができるように思われる)、理解できない悪い人間を排除しようとするものの表れとして死刑を存置しようとしているものと考えられる。一方、またわが国では未だ裁判所だけではなく、国家の活動全般に対する国民の信頼が厚いため、国家の活動には間違いがないという盲目的な信頼がまた

このことを支えているものと考えられる。つまり、冤罪の可能性は、正しく理解されていない状況にあるものと思われる。

(3) データは、本稿執筆時に最新版の法務省法務総合研究所編『犯罪白書 2012』による。

(4) 審理不尽とは、裁判所による審理が尽くされていないこと自体を控訴理由とすることができるという考え方であるが、現行刑事訴訟法上に明文の規定はない。松岡正章はこの点につき、「現行刑事訴訟法は控訴理由限定主義をとっている。ところが、判例は、明文がないにもかかわらず、大審院以来、原裁判所の『審理不尽』を理由に原判決を破棄することを認めてきた。／一般的にいえば、職権主義を基調とする旧法当時においては、裁判所が実体的真実の発見に十分な努力を払わなかったことについて審理不尽ということがいわれ、当事者主義を飛躍的に強化した現行法の下では、内容的には主として訴訟手続における裁判所の各種義務違反として構成されることになるであろう」（松岡正章 1991：242）と指摘する。

(5) 注 1 のアムネスティ・インターナショナル日本 HP の 2013 年 9 月 12 日付「日本：死刑執行に対する抗議声明」の「背景情報」より。

(6) 刑法第 28 条によれば、無期懲役刑受刑者の仮釈放が許される要件は、刑の執行開始後 10 年が経過することと「改悛の情」が見られることであるが、実際に仮釈放を許すか否かの判断は次のとおりとなっているという。「仮釈放を許すか否かを判断するのは、全国 8 か所にある地方更生保護委員会（以下「地方委員会」という）であり、刑事施設の長からの申出又は自らの判断に基づいて審理を開始し（更生保護法第 34 条第 1 項、第 35 条第 1 項）、地方委員会の委員が直接受刑者と面接するほか（同法第 37 条第 1 項）、必要に応じて被害者やその遺族、検

察官等にも意見を聞くなどした上で（同法第 38 条第 1 項、犯罪をした者及び非行のある少年に対する社会内における処遇に関する規則（以下、「社会内処遇規則」という）第 22 条、第 10 条）、3 人の委員の合議により（同法第 23 条第 1 項）、個々の受刑者について…基準（①法律上の規定…刑法 28 条により刑の執行開始後 10 年が経過することと当該受刑者に『改悛の情』があること。②省令上の規定…『改悛の情』があるかについては社会内処遇規則第 28 条の基準にあてはまっていること。③さらに詳細な規定…『改悛の情』や『改善更生の意欲』などについての判断が更に詳しく通達により定められている。一括弧内引用者）に該当するかどうかを判断しています。」（2012 年 10 月付法務省「無期刑の執行状況及び無期刑受刑者に係る仮釈放の運用状況について」「無期刑及び仮釈放制度の概要について」）
(7) 国際人権団体アムネスティ・インターナショナル日本調べによる。

(8) 「法務省によると、11 日現在の確定死刑囚 133 人のうち、執行回避の理由となりうる再審請求をしていたのは約 6 割に当たる 85 人」2013 年 9 月 13 日付毎日新聞朝刊。

(9) 2013 年 9 月 13 日付毎日新聞朝刊。

(10) 「死刑を存置する米国の一部の州が執行時の報道陣や被害者の立ち会いや死刑囚へのインタビューなどを認めているのに対し、日本は情報開示が進んでいないと指摘される。」（2013 年 4 月 26 日付毎日新聞夕刊）

(11) 事実認定の誤判だけではなく、死刑に処さなければならない者でない者に対して死刑判決を言渡すことも誤判と同様に考えるべきであると考え。「存置論者の論理は、誤判によって命を奪われる人の命を軽視するものである。彼らにとって、無実の人間の命は、裁判の「減価償却費」でしかない。／

また、存置論者の論理は、死刑囚の遺族の感情をまったく無視している。犯人にとって殺された被害者の無念さと遺族の感情は大事にする反面、誤判によって殺された死刑囚の無念さと遺族の感情は考慮に入れない。これは、被害者遺族の感情を理由に死刑存置を主張した彼らの論理と矛盾する。生命の尊厳性に対する『裁判官』という職業人の傲慢であり、空威張りである。」(朴秉植^{パクビョンシク}2012: 81)

(12) 福井厚は、「その(職業裁判官の従来^{バクビョンシク}の判断や思考方法に対する裁判員による)修正及び改善は、素人感覚ではなく、専門的知識及び経験、科学的知見に基づかなければならないはずである。言い換えれば、『井戸端会議型』や『ワイドショー型』ではなく、『科学的知見尊重型』の判断でなければならない。個人的なごく限られた経験に基づく非専門的素人的感覚に頼って無責任になされることにより退化する量刑(「素人的感覚としての量刑」)であってはならず、専門的知識及び叡智を結集して進歩する量刑(「叡智結集としての量」)でなければならないのである」(福井厚編 2011: 42, 弧内引用者)と指摘する。

参考文献

- 王雲海 (2005) 『死刑の比較研究—中国・米国・日本』 成文堂
- 菊田幸一 (1988) 『死刑』 三一書房
- 斎藤静敬 (1968) 『死刑再考論』 表現社
- デイビッド・T・ジョンソン (2012) 『孤立する日本の死刑』 現代人文社
- 団藤重光 (2000) 『死刑廃止論 第6版』 有斐閣
- ドストエフスキー (2011) 『白痴 (上・下)』 (木村浩訳) 新潮社
- 中川智正弁護士他編著 (2011) 『絞首刑は残虐な刑罰ではないのか?』 (田鎖麻衣子訳) 現代人文社

- 朴秉植^{パクビョンシク} (2012) 『死刑を止めた国・韓国』 インパクト出版会
- 福井厚編 (2011) 『死刑と向きあう裁判員のために』 現代人文社
- 松岡正章 (1991) 「審理不尽」 松尾浩也・井上正仁編「刑事訴訟法の争点(増刊)」 有斐閣
- 三原憲三 (1980) 『現代に死刑は必要か』 第三文明社
- 向江璋悦 (1960) 『死刑廃止論の研究』 法学書院
- 森達也 (2008) 『死刑』 朝日出版社
- 読売新聞社会部 (2009) 『死刑』 中央公論社

菅原 由香 (日本文化大学非常勤講師)

うたとことばからヒトの進化を考える

An Essay on the Emergence of Singing and Speaking in Human Evolution

下地 秀樹

SIMOJI, Hideki

1 はじめに

ヒトはうたいながらことばを紡ぎはじめたのだろうか。それとも、ことばを重ねあわせながらうたうことを覚えていったのだろうか。

この問いは、紛れもなく人間の人間自らの由来に対する問いの一つであるが、日常素朴には前者の問いを意識することは少ないと思われる。ここで、ヒトといい、うたといい、ことばといって、人間とも歌や音楽とも言葉や言語とも記さないのは、少なくとも人間ならざるヒトや、学問的定義を厳密に満たす音楽ならざるうた、そして言語ならざることばについての思弁を排除したくないからである。

以下、言語起源論について、とくに J. J. ルソー以来の言語の音楽起源論に注目して今日までの流れを概観する。各論者の概念に依拠しながら、うたとことばともつかぬ起源への思索を辿ってみることで、現代人の「類としての自己理解」の一端を明らかにし、人間を総合的に理解する足がかりとしたい。

2 言語起源論の盛衰

(1) 言語の音楽起源論：ルソー

うたいながらことばを紡いだ可能性を明確に示唆した端緒は、ルソーの言語起源論である。ルソー死後の 1781 年に出版された *Essai sur l'origine des langues : ou il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale* は、執筆時期は判然としないが、一説にはあの『人間不平等起源論』（1755

年発表）より先か、ほぼ同時期には草稿ができていたという。全体として副題の音楽論に傾きがちだが、主題は言語の起源を論じることであり、次の一節には言語の音楽起源論が端的にあらわされている。

「人間は欲求を表現するために言葉を発明したと言われているが、この意見は私には支持しがたいように思われる。欲求は当初、自然の成り行きとして人々を離ればなれにしたのであって、近づけあうものではなかった。（中略）人々を離ればなれにする原因から、人々を結びつける手段が生じたというのは、背理であろう。それならば言語の起源は、どこに発しているのか。精神的な欲求、つまり情念からである。（中略）最初の言語は、単純で整然としたものであるよりさきに、歌うような、情熱的なものだったのである。」（ルソー 2012：158f／傍点引用者）

言語神授説を批判し、叫び声や身振りを言語以前の表現手段とする思考実験が、すでにコンディヤックによって行われていた。ルソーはこの表現手段について、自然の動物的欲求に発するのではなく、情念に発するものとする。ここで注目しておきたいのは、単語や文法を思わせる単純で整然としたものが最初ではないとしていることである。音楽家でもあるルソーは、音楽と言語の一致を理想としているが、この時代はまさに「音楽のカンブリア爆発」が起こ

る頃で、むしろ「ことばと音楽の分離」こそがその起爆剤となった（東条 2012：202-205）。

（2）言語起源論の禁止から進化言語学へ

ルソーが言語の起源を音楽と関連させて論じた頃、ベルリンの王立科学アカデミーでは言語起源論が最大の話題となっていた。1769 年、言語の起源を明確に説明する論文が公募され、最優秀にヘルダーの『言語起源論』が選ばれている（1772 年出版）。ここでヘルダーは、ルソーが「人々を結びつける」コミュニケーションを重視したのに対し、「自然の経済性」原理から人間に固有の反省的意識（理性）を言語発生の原点に据えた。現代にもいたる言語観の大きな対立が、ここに反映されている（尾関 1983：29-34）。

この後、ヘルダーを頂点とするあまりに哲学的で思弁的なアプローチに代わり、民族学と生物学による実証科学的アプローチがはじまった（坂本 1991：49）。その大きなインパクトとなったダーウィンの進化論でも、言語の音楽起源論が支持されている。ダーウィンは、「言語はさまざまな自然の音、他の動物の声、そして人間自身の本能的な発声を、記号や身ぶりの助けを借りながら模倣し、変容させることから生じたに違いない」とし、人間の昔の祖先は「音声を、主に真に音楽的な旋律、つまり歌を歌うことに使っていただろう」、「音楽的な発声を音節化された音でまねることから、さまざまな複雑な感情を表現する単語が生まれたのかもしれない」と推測している（ダーウィン 1999：58）。そして、性淘汰について詳述するなかで、「人間の祖先の男性、女性、または両性が、音節化した言語によってたがいの愛を表現する力を獲得する前に、すでに音楽的な調べやリズムによってたがいを魅了していたとい

うことは、あながちあり得ないことではないだろう」と音楽の先行を示唆している（ダーウィン 2000：407）。

ダーウィンが言語の起源をこのように推論した頃、パリ言語学会（Société de Linguistique de Paris）でも、ロンドン言語学会（Philological Society of London）でも、言語の起源に関する研究をタブー視させる出来事があった。

パリ言語学会は 1866 年、創立とともに定めた会則の第 2 条で、「言語起源および普遍言語構築に関するいっさいのやりとりを認めない」とした。これは、今日まで言語起源論に関する研究でしばしば言及された有名な史実であるが、例えば「実証的な証拠が乏しいところで思索をするだけなので」、「状況を憂慮したパリ言語学会は、1866 年、言語の起源と進化に関する論文を受け付けないことを決めた」（橋本 2004：124）、と論文禁止のインパクトとして伝えられてきた。

これに対し、山内肇は同学会がこのわずか 10 年後の 1876 年にはこの会則第 2 条を放棄したこと、会則施行当時、まだ学会誌は存在せず、第 2 条が禁じたのは論文の提出ではなく会合で議題とすることだった事実を紹介している（山内 2012：35f）。山内によれば、そもそも同学会の創設は、第二帝政末期にいたる複雑な政治情勢のもとで、言語学者よりもむしろ民族学者が主導してのことであり、学会内外の種々の思惑から、政治的妥協として件の会則第 2 条は設けられた。だが、同学会の対立と分裂は続き、第三共和政下で会則の見直しを求められ、第 1 条と第 2 条は破棄されて、同学会は「民族学的な方向性を修正し、真正の言語学会へと生まれ変わった」（同上：42-49）。

一方、ロンドン言語学会では、明確に言語起源論

を攻撃する講演が、1873年、理事長のエリス（A. J. Ellis）により行われた。エリスは実証主義の音声学者であり、言語起源研究は比較言語学の射程にはないとし、「人の原型言語などという、単なる当て推量に基づく研究で紙くずカゴを満たすことではなく、ありふれた言語を一つ取り上げ、その歴史的变化を辿ること」に傾注するべきだと主張している（同上：49）。

こうして、言語起源研究はその後の約一世紀間、言語学プロパーから抹殺されることになったが（坂本 1991：57）、今日ではまた異なる様相で蘇っている。その発端となったのは、20世紀半ばの認知革命である。チョムスキーが唱える生成文法は、言語データの分析を主とする記述言語学のパラダイムを根底から変容させ、言語を人間に固有かつ普遍的な生物学的形質と捉え、言語学を人間生物学として再編成させるものであった。この流れのもと20世紀末以降、言語の起源と進化に関する研究が急速に盛んになり、進化言語学（Evolutionary Linguistics）という新しい分野が形成されるまでになっている。そこには言語学、認知科学、生物学、考古学、人類学、脳神経科学、哲学、計算機科学など多様な領域の研究者が関わり、学際的に活況を呈していて、この新領域は根本的な人間理解とともに、諸科学の統合を可能にするものと謳われている。言語の起源と進化とは、「生物進化上の最大のハード・プロブレム」であり、真の意味での人間理解に近づくための「最後のフロンティア」というわけである（藤田／岡ノ谷 2012：1f）。

3 言語の音楽起源論の現在

（1）歌文法の進化と言語の産声起源説：岡ノ谷一夫

進化言語学は日本においても本格的な展開の兆しを見せており、これをリードする岡ノ谷一夫の研究は、言語の音楽起源論を再興させるものとして、とりわけ注目に値する。

岡ノ谷の研究でまず何よりユニークなのは、ジュウシマツの研究から言語の起源に迫っていることである（岡ノ谷 2003）。意表を突かれるようだが、言語はいかに人間特有のものであっても、やはり進化の過程で獲得されたはずであり、その起源の生物学的探究として「前適応説」を採用するということである。例えば、鳥の羽毛は保温の機能がやがて翔ぶ機能に適応したと考えられるように、言語とは直接関係のない、他の機能のために進化してきた機能がいくつか組み合わさって、まったく新しい機能として言語が生まれたと考えるのである（岡ノ谷／小川 2011：18f）。現代の理論言語学に従い、言語を概念意図システム、感覚運動システム、その界面としての統語システムからなるものとし、相似的推論によって動物行動のなかに概念意図システム、感覚運動システムの前適応とみなせるものを探索し、それらの相互作用として統語システムが創発し得るかどうかを考える。統語システムとは、概念意図システム（心）に浮かんだ想念をコミュニケーションの文脈（感覚運動システム）に、コミュニケーションの文脈で受理した信号を想念に変換する装置ということである（岡ノ谷 2012：118）。

岡ノ谷によれば、ジュウシマツのオスは実に複雑な鳴き方をするが、じつくりと粘り強くデータを取り続けた結果、それは決してデタラメではなく、一定の規則性、つまり文法を有していて、しかも個性的な歌になっていることが明らかになった。ヒナの頃、周囲の成鳥の鳴き声を聞き覚え、真似しながら、学習しながら、生後70日くらいで歌（鳴き方）を

構成する基本的な音響特性を獲得し、120 日程度でその配列規則が決まり、成鳥としての歌を鳴きはじめる（岡ノ谷 2010 : 61）。

鳴くという歌を歌う行為は、基本的には求愛のためである。複雑な歌であるほど、捕食圧のなかで優秀性を示すのでメスは惹かれる。ジュウシマツの原種はコシジロキンパラで、ちょうドルソーが言語起源論を著していた 18 世紀の半ば頃、中国の南部から輸入され、やがて安政年間にその白色変種が愛玩されるようになりジュウシマツと呼ばれるようになった。家禽化されたことで、捕食圧も採餌のコストもなくなって複雑な歌の学習が可能となり、その歌の複雑化という性淘汰がいまなお進行中であると考えられる。この 250 年ほどの間に 1000 世代相当の世代交代を続け、コシジロキンパラからは想像し難いほど歌は複雑化した（同上 : 81）。

岡ノ谷は、このジュウシマツの歌文法の発見から、内容（意味）と形式（文法）は独立して進化したのではないかと着想し、「状況と音列の相互分節化」説を構想した。冒頭の問いに帰してみよう。うた（というもの）はことば（単語）を組み合わせで成立する。ことばがあるからうたがある。ことばを獲得した人間は、まずはそのようにしか考えられないだろう。ことば以前にうたなるものがあったとは、およそ想像し難い。しかし、まず意味内容を伴った単語ができて、それから文法ができたという言語起源論の方が、むしろ無理があるのではないだろうか。文法の進化が、性淘汰のみによるものかどうかは留保されとしても。

「漠然とした状況に対応した漠然とした歌が、状況と歌節の相互分節化を繰り返すことにより、だんだんと具体的な状況に対応した、より短い音列

が作られるであろう。これらの過程で、音列の切り取り方という文法規則と、その一部がどのような状況に対応するのかという意味規則とが同時に作られていく。」（同上 : 112f）

例えば、狩りという状況と食事という状況で、それぞれうたのようなものが繰り返し歌われ、そのなかである共通の音節が切り取られ、「みんなで〇〇（狩り／食事）しよう」という意味として分節化する、というわけである（岡ノ谷 2013 : 141-143）。

個体発生は系統発生を繰り返すかのように、実は人間はつねに個性的に、この相互分節化を実践してきているとも言える。赤ん坊と母親（養育者）の「相互カテゴリー化」である。母親は赤ん坊の泣き声により、しだいに排泄後（オムツ）なのか空腹（ミルク）なのかそのサインを聞き分けていく。これは一方的に成り立つことではなく、赤ん坊もまた母親の対応によって自らのサインの有効性を覚え、使い分けていく（岡ノ谷／小川 2011 : 59）。このようなその母と子だけに通用することばは確かにあり、子はこの過程を経て言葉を覚えていくが、やはりまず単語があって覚えるのではなく、リズムカルな音の流れのなかで、音節を区切り判別することが、言語獲得の前提となっているのではないだろうか。

ところで、人間の赤ん坊は大声でけたたましく泣くが、これは近縁の霊長類には見られないことだという。また、呼吸のコントロール、端的に自分で息をとめることは、人間の他には鳥類（の一部）とクジラ類（の一部）にしかできないようである。前者は大空を飛翔するために、後者は深海に潜るために、呼吸のコントロールが不可欠であるが、この呼吸のコントロールができなければ、発声学習などできるはずもない。だから、人間に最も近縁であっても、

チンパンジーに音声言語を教え、実践させることは土台無理な話なのである。解剖学的な根拠を補足すると、大脳皮質運動野と延髄呼吸発声中枢の連結により発声信号を意図的に変調する発声可塑性に、聴覚発声系ミラーシステムの作用が加わって、ようやく発声学習が可能になるが、人間に近縁の霊長類には、ミラーニューロンはあっても前者の発声制御に関わる神経線維が痕跡程度になっており、だから人間と鳥類（の一部）とクジラ類（の一部）にしか、発声学習は見られないということである（岡ノ谷 2012 : 122-125）。

岡ノ谷は、ジュウシマツ以外にも数種類の動物のコミュニケーションを研究した結果、言語発生の要素として発声学習、文法、意味、社会の四つを取りだした。そして、これに人間の赤ん坊についての考察を加え、次のようにことばの習得条件を整理し、言語の「産声起源説」を唱えている。

- ・人類は社会集団をつくるようになり、外敵に襲われる危険性が少なくなったため、赤ん坊が大きな声で泣いても大丈夫になった。
- ・赤ん坊は、親をコントロールするために、大きな声、いろいろな泣き声を出すようになった。
- ・より大きく複雑な泣き声を出すためには、呼吸をコントロールする機能が有利になった。
- ・呼吸をコントロールする機能を持ったため、人間は「発声学習」が可能になった。
- ・そのため、「ことば」の習得が可能になった。

（岡ノ谷／石森 2010 : 109）

呼吸の意図的制御を前適応として発声学習が可能になり、これを基盤に複雑な音列をコミュニケーションに使う行動が進化した。同時に、様々な社会的状況をラベルする必要性が生じ、ある時点で音列と状

況の相互分節化が励起される社会となった。音列の階層性と意味の階層性が生じると、文化的にこれらが精緻化され信号と脳の共進化が起これり、人間の言語として進化していく。ジュウシマツの発声信号はヒトのそれと比類し得る複雑さを有するが、歌により伝達する概念意図が極めて限定されるため、文法は有限状態にとどまっている。人間の言語は、概念意図システムの量的複雑化により統語システムが質的に複雑化した故に特異性を有している。これが岡ノ谷による生物言語学的な言語起源論である（岡ノ谷 2012 : 129f）。

（2）音楽と言語の先駆体：歌うネアンデルタール

岡ノ谷の研究から、生物進化の過程で人間の言語が成立する基本的な要件を理解する示唆が得られた。では、人類（ヒト）進化のなかで、人間はどのような道筋を経て今日の言語を獲得することになったのだろうか。そのストーリーの一つとして、「認知考古学」の第一人者とされるスティーヴン・ミズンの『歌うネアンデルタール』を参照しよう。ちなみに、岡ノ谷はミズンを参照しているが、管見の限りではミズンが岡ノ谷を参照した形跡はない。

ミズンは、これまで音楽の起源についてはあまり研究されてこなかったとしながら、音楽と言語の関係についての考察を整理する。最も主流派は、「音楽は言語進化の単なる副産物」であり、進化の上で考えるには無益とする説である。この考え方は、音楽と言語の人間社会における普遍性を考えればあり得ない。では、音楽から言語が進化したのか。これも、両者の独自性を考えればありそうになく、また両者はまったく独立に進化したとするのも、両者の共通性を考えればありそうにない。結局、考えられるシナリオは、両者に共通する先駆体があり、そこ

から両者は分化したというものだとし、両者の共通性、独自性については、次のように述べている。

「音楽と言語は、人間社会に普遍的に見られる特徴である。どちらも、発声、動作、筆記によって表現できる。どちらも、豊かな表現法を持った階層的な組み合わせシステムであり、再帰性のある規則に依存し、有限の要素群から無限の表出ができる。どちらのコミュニケーション体系にも身振りや体の動きがある。(中略)だが、両者はちがいても大きい。話し言葉はシンボルからなり、文法規則によって完全な意味を与えられ情報を伝達する。定型表現はあるものの、言語の発話は構成的だ。一方、音楽のフレーズや、身振り、身体言語は全体的だ。「意味」は、フレーズ全体が一体となって生じる。話し言葉は指示的で操作的だ。世のなかの物事を指し示す発話もあれば、聞き手に特定の考え方や行動をうながす発話もある。一方、音楽は同調によって感情や身体の動きを誘導するため、おもに操作的だ。」(ミズン 2006 : 43)

確かに、有限の要素群から無限の表出を可能にする「再帰性」(recursion)こそが、他の動物にはない人間の人間たる所以であり、人間にとって普遍的なことであろう。この特性に関わっては、言語の獲得ばかりが強調されるが、音楽にもっとこだわった方がいいのかもしれない。

ミズンは、音楽の普遍性の実証を可能な限りの材料を駆使して試みる一方、言語については、単語を原型とする「構成的 (compositional)」原型言語説は、近年までは優勢であったが、誤った方向に導く説であり、「全体的 (holistic)」原型言語説こそが本質をついていると評価する (同上 : 14f)。全体的

とは、言語の先駆が単語ではなくメッセージからなるコミュニケーション体系だったということである。この説は、全体的発話が分節化されて単語が生まれ、その後、それを組み合わせて新しい意味を持つ文をつくるようになったとするもので、岡ノ谷の相互分節化説と概ね適合する。

ミズンは脳科学や医学、心理学の知見を博搜して音楽と言語の脳における根拠を探り、ヒトの身体的進化や文化的遺物から、ヒトのことばの進化の足跡を抉り出していく。例えば、音声的グルーミングの洗練化といった興味深い視点や、IDS (infant-directed speech : 乳幼児への発話) の普遍性、赤ん坊は音の切れ目の判別能力を有していて、天性の音楽家であるとするなど、岡ノ谷の課題意識とも符合する見解がちりばめられている。これらを整理概略すると、初期のホミニド (hominid) から初期人類に進化するにつれ、体と脳が大きくなり、難産で養育の負担が増していったが、母親はつねに子どもを抱き上げているわけにもいかず、地面に下したとき、歌うようなことばかけが有効であったという仮説になる。非常に推測しやすい進化の道筋で、岡ノ谷の「産声起源説」に補完的示唆を与えたのかもしれない。そして、ミズンはこの仮説のキーコンセプトとして、先に述べた音楽と言語の共通の先駆体を想定し、これを Hmmm あるいは Hmmmm と名づけている (同上 : 45)。

Hmmm は、Holistic (全体的), multi-modal (多様式的), manipulative (操作的), musical (音楽的) ということ、それぞれの特徴は類人猿にも見られるが、およそ 200 万年前までの初期のホミニドではすべてが統合されていた (同上 : 196f)。その後、初期人類の進化のなかで、脳の大化と複雑な音声への解剖学的適応が成立し、食料探しや配偶競

争，親子関係，集団活動からくる高度なコミュニケーションへの選択圧が生じたので，コミュニケーション体系は Hmmmmm にもう一つ mimetic（ミメーシス的）が加わり Hmmmmm になった。ここでミメーシスとは，「意図的ではあるが言語的ではない表象行為を意識的，自発的におこなう能力」で，これが加わったことにより，新たな道具の進化，移住，火の使用，大物狩りが可能になっていったのではないかということである（同上：237f）。

さて，ミズンが主題に掲げるネアンデルタール人は，われわれ現生人類，ホモ・サピエンスにきわめて近い絶滅種で，19世紀半ばに科学的研究の対象となって以来，現生人類との関係が問われ，野蛮，獣的として下等視する見解とそうでない見解が交錯し，論争の種となってきた。20世紀の後半には，現生人類とは混血すらない別種との見解が定着しつつあったが，今世紀に入り分子レベルでの研究が進展した結果，現生人類の一部はネアンデルタール人と交雑し，その遺伝子を受け継いでいるとする説が発表されている。

ミズンは，ネアンデルタール人が20万年以上にわたって寒冷地で気候の大変動を乗り越えて生き延びてきたことを重視し，考古学的な遺物から，博物的知識や技術的知識を伝承し協力的な社会関係を築き上げていたはずであるとして，彼らの知性を評価する。しかし，同様にして考古学的な検証により，その社会は親密で小規模な共同体であり，象徴的人工物はなく，したがって，象徴的思考は欠如しており，その文化は極度に固定されていたので，ホモ・サピエンスのような言語を用いたとは考えられないとする。要するに，彼らには博物的知識，技術的知識，社会的知識の蓄積がありながらも，これらの「領域」を結びつけることができず，その知能は特

化していた。これに対し，ホモ・サピエンスには「認知的流動性」がある。これは脳の容量を要する問題ではなく，僅かな変異の産物かもしれない，とミズンは推測する（同上：322-332）。

ここまでならば，前著『心の先史時代』（ミズン1998）の論調と変わらない。『歌うネアンデルタール』では，ネアンデルタール人が大きな脳を有していた潜在的可能性をまだ解明しきれていないとして，彼らのコミュニケーション行動と感情豊かな生活の理解を課題としている。そこで，彼らには言語こそなかったかもしれないが，Hmmmmm があり，しかもかなり高度に洗練化されていたと推理する。高度な狩りをし，異性を口説き，子どもをあやす歌声は洗練され，地上に満ち溢れていた。言語を持たないが故に，彼らは絶対音感を維持したまま成長した可能性が高い。高次の Hmmmmm により，現代人を含む他のホモ属に比べ高度な音楽能力を持っていて，だから脳は大型化していた。しかし，この高次の Hmmmmm は，おそらく小規模共同体ごとに独自のもので通用範囲は狭く，思考や文化の静止状態を打破するものではなかった（ミズン2006：332-334）。

一方，ホモ・サピエンスは Hmmmmm を音楽と言語に分化させ，進化させてきた。それは，やはり僅かな突然変異によってもたらされたのだろう。2001年に言語障害の家系の分子的研究により発見されて以来，俗に言語遺伝子などと喧伝されることもある FOXP2 遺伝子の偶然の僅かな変異により，ある神経回路をつなぐタンパク質が合成されたのかもしれない（同上：354f）。ある回路がつながることで，従来はつながっていなかった回路が五月雨式につながり，新たな機能が可能になった，ということは十分に考えられる。聞く能力については，古人骨の研究から30万年ほど前までには音の知覚が現代人（現

生人類)と同様になったという見解もあるが(同上:323),内耳に影響する遺伝子の変化の痕跡から,現生人類には複雑な言語レベルに応じた聴覚の変化が生じたことを証明できるとする見解もある(コ克蘭/ハーペンディング 2010:11)。

ネアンデルタール人などホモ・サピエンス以外の人類がすべて絶滅したことで, Hmmmmm は地上から姿を消した。現生人類が音楽により心揺さぶられ, 一体感をもたらされる存在だとすれば, その危険性は否めないものの, それは抗いようもない人類の長い進化の過程に確かな基盤があるということだろう。音痴を自認するミズンは, 音楽を聴こう, 聴いて自らの進化の過去に思いを馳せようと提唱してこの研究を締めくくっている(ミズン 2006:394)。

4 おわりに: 普遍性と多様性と……

初期ホミニドの Hmmmmm は脳が大型化した初期人類では Hmmmmm に進化し, 脳がさらに大型化したネアンデルタール人は, Hmmmmm を高度に洗練させ, 他の人類にはない音楽能力を有していた。一方, ホモ・サピエンスは Hmmmmm を音楽と言語に分化させ今日にいたっている。ミズンは, このように音楽と言語の進化を語っている。

再び冒頭の問いに戻ると, 現代人にとって歌はことばが歌詞となって成立するものであっても, ことばの起源をたどっていくなら, 神授説をとるのでもない限り, 整然とした単語や文法がまずあってうたが誕生したわけではないだろう。岡ノ谷の仮説に示唆されるように, 単語を構成する種々の複雑な音素が確立するまでには, ヒトはうたのような高低, 強弱をともなったさまざまな音列を駆使してコミュニケーションをはかっていたと考えられる。言語の起源は, このような意味でのうた(のようなもの)で

ある。歌も言語も同じ発声構造と聴覚系のデバイスにより成り立ち, おそらくこれら进行处理する脳内のメカニズムもかなり共通したものだろう。

ミズンを待つまでもなく, われわれ現生人類にあっては音楽と言語は分化し, 別々の進化を歩んできた。生物種として見れば, 地球上のすべての人々はみな同じホモ・サピエンスであり, ネアンデルタール人との混血があったとしても, ホモ・サピエンスとネアンデルタール人は種を異にし, 現在, 地球上に複数種の人類が生存しているわけではない。だから, 音楽能力に優れていたとされるネアンデルタール人の, 高度に洗練された Hmmmmm を確認する術はない。ただ想像されるのは, ホモ・サピエンス以前の Hmmmmm あるいは Hmmmmm を用いた人類たちは, 地球環境に壊滅的な負荷をかけることなく, ひっそりと自然に還って行ったということである。そんな彼らの, うたともことばともつかない Hmmmmm を想像させる何かは残っていないのだろうか。

手がかりは少なくとも二つある。一つは, 個々人の言語獲得という, 当人にとっては明確な記憶がない, それぞれ一度限りの過程である。この多様で個性的な過程には, 赤ん坊が生きようと懸命に泣き, 母親(養育者)が歌いかけるようにあやすという普遍的な相互作用が機能しており, これが言語の起源だとすれば想像しやすく, なぜか癒される。

もう一つは, 現存する世界の多様な言語文化のなかに, うたうような言語がないかどうかということである。D.L.エヴェレットによるピダハン(Pirahã)語の研究は, ホモ・サピエンスの普遍的な捉え方に対する衝撃と評しても過言ではない。

言語の起源に関する研究は, 18 世紀においては思弁的哲学的であったが, 人間そのものへの関心と一体のものであり, その意味で人間の普遍性への探

究であった。これが「禁止された」という 19 世紀後半以降は、比較言語学など多様な実証的研究が盛んになっていくが、ここでは人類の起源の複数性（多地域性）が排除されいなどころか優勢でさえあった（山内 2012 : 46f）。20 世紀の後半以降は、世界中の現存する人類はすべて同一のホモ・サピエンスと考えられており、人間の言語の普遍性を唱える理論言語学にさまざまな研究領域が合流して、言語の起源に関する研究が活性化している。エヴェレットの研究は、この普遍志向に一石を投じている。

エヴェレットは、キリスト教の伝道師としてブラジル・アマゾンの支流のまた支流沿いに生きるピダハン部族の村に赴き、聖書のピダハン語訳を試みるうち、ピダハンの文化と言語の理解が深まり、ついには信仰を捨て、長年苦楽を共にした妻子とも別れるにいたった。伝道師は無神論者となり、「現存するどの言語とも類縁関係にない」とされるピダハン語の研究歴は、すでに 30 年以上に及ぶ言語学者である。

ピダハン語は、声調やアクセント、音節の重みなどを駆使し、発声される言葉は口笛や鼻歌、叫びや歌のように聞こえるということで、まさに音楽的な言語である（エヴェレット 2012 : 255）。「ディスコースのチャンネル」は多彩で、現代言語学理論では文化的背景は音声構造に関与しないとされるが、その文化を理解できなければ、およそ音声構造を理解できない。語りは体験の直接性が原則であり、時制がなく、関係節も等位接続もないということで、あらゆる言語に普遍的なはずのリカーション（recursion, 再帰）がない（同上 : 317f）。このエヴェレットの分析には、当然のことながらチョムスキーをはじめとする言語学者たちが一斉に反発し、論争が勃発した。わずか 400 人ほどのピダハン部族

以外にピダハン語を話す者はエヴェレットを含めて世界に 3 人しかおらず（彼の元妻と前任の伝道師）、如何せん分が悪い。

ピダハン部族は、数世紀にわたって外国の思想や哲学、技術などをいっさい取り入れようとはせず、伝道師の布教もブラジル政府をも拒んできた、いや無関心を通した。外部の影響を受けない親密な社会であるが故に、ピダハン語の話法はエクソテリック（exsoteric）、普遍的ではなく、エソテリック（esoteric）、外部からはわかりにくいもの、文化によって比較的狭く限定されたものとなったと考えられる（同上 : 284f）。

チョムスキー派が主張するように、ある構成要素を同種の構成要素に入れ込むリカーションは、有限の方法を無限に用い、言語の無限創造性をもたらす基本的な道具である。しかしエヴェレットは、ピダハン語にはリカーションを示す声調上のしるしも単語もなく、文と見えるものは動詞の意味を補完する単語の連なりに、最低限の修飾語を合わせたものに過ぎないとし、このピダハン語の例から、「文法が人間の遺伝子に特定の位置を示す必要などない」と論じている（同上 : 329-332）。

この著書が発表された後に、オーストラリアの Essential Media and Entertainment の制作により、エヴェレットとピダハンを主題とした The Amazon Code というドキュメンタリーが 2012 年に発表され、同年末にはその日本語版が NHK の「地球ドラマチック」で放映されている。これによると、ピダハン語が普遍文法の反証例となるかどうかをめぐり、マサチューセッツ工科大学（MIT）の研究グループとエヴェレットが共同で調査チームを結成したが、ブラジルで先住民保護にあたる組織 FUNAI により、エヴェレットらの計画は拒否された。しかし、撮影班の

取材だけは許可され、その際の録音記録が過去のそれ（エヴェレットによるものと前任の伝道師によるもの）とともにMITのグループにより分析され、その結果はエヴェレットの主張を支持するもので、ピダハン語にはリカージョンを示す明確な例が見当たらないという。それでもチョムスキーらは、分析方法が拙撰で、リカージョンは人間の遺伝子に備わっているとして納得していない。

エヴェレットも、リカージョンが脳の全般的な認知能力の一過程であることは認めており、彼が主張しているのは、あくまでもピダハン語の文法構造にリカージョンがないということである。文法にリカージョンがなく、したがって有限であるからといって、ピダハンの言語そのものが有限なわけではなく、ピダハンの物語にはリカージョンが見られる、とも述べている。個々の文章ではなく、物語の着想が別の着想のなかに組み込まれるという形でリカージョンが見られる、ということで、これは厳密な意味での統語的要素ではないとしている（同上：333-335）。

エヴェレットの研究を受けて岡ノ谷は、ピダハン語に再帰的表現がないのだとすれば、ピダハンの人々には「死への恐れもないのでしょうか」と述べているが（岡ノ谷 2013：148f）、彼らも断るまでもなくホモ・サピエンスであり、その脳裏にリカージョンがないわけではない。ただ、過去を後悔することも、将来を不安に思うこともなく、只管現在にのみこだわって生きる彼らは、精神的に安定していて、幸せそうだという。文化の自律性を守り、外の便利な商品を取り入れることと葛藤に陥ることもなく、自分たちの環境に順応しきっている彼らの姿に、エヴェレットはすっかり魅了され、自らの思考を大きく転換させた（エヴェレット 2012：380-385）。

アマゾンに住む彼らピダハン部族は、ホモ・サピ

エンスのなかでも最も長い移動の果てに一万年前頃に当地に辿り着いたはずである。以後、その文化をほとんど変えることなく、特異な音楽的言語を用いているのだとすれば、アフリカ外に拡散していく数万年前のホモ・サピエンスの言語構造を、かなりの程度保存している可能性が考えられる。あるいはそうではなく、辿り着いた環境に順応するうちに、緊密な社会で外部の影響を受けないが故に特異な言語構造を獲得したのかもしれない。エヴェレットは、ニューギニア、オーストラリア、アフリカなどで、リカージョンを必要としないエソテリック・コミュニケーションの緊密な社会が見つかるだろうと予想しているが（同上：336）、いずれにせよ、リカージョンはホモ・サピエンスの宿命だとしても、その文法構造に遍く見られるようになるのは、ホモ・サピエンスの歴史のうち比較的後の時期からのことなのだろう。

先のドキュメンタリーThe Amazon Codによれば、エヴェレットが訪れていたときはピダハン部族の村も激変しており、ブラジル政府による診療所、定住用住宅、電気などの設備を受け入れはじめ、さらに子どもたちは学校に通い、ポルトガル語を学んでいるという。ホモ・サピエンスの来し方を振り返ると、開拓者、植民者たちは、先住民の生命と文化と社会とを根絶やしにしてきた。世界は多様性を損ない、急速に均質化に向かっていっているように見える。エヴェレットのような研究は、世界の多様性を明るみに出す、最後の灯なのだろうか。それとも、「先住民の権利に関する国連宣言」（2007年）を一つの契機に、均質化の流れもいくらか変化し、多様性のなかに普遍性を探るあゆみを続けることができるのだろうか。

参考文献

- D.L. エヴェレット (2012) 『ピダハン「言語本能」を超える文化と世界観』(屋代通子訳) みすず書房=Everett, Daniel L. (2008) Don't Sleep, There Are Snakes : Life and Language in the Amazonian Jungle. Pantheon Books.
- 岡ノ谷一夫 (2003) 『小鳥の歌からヒトの言葉へ』岩波書店
- 岡ノ谷一夫 (2010) 『さえざり言語起源論 新版 小鳥の歌からヒトの言葉へ』岩波書店
- 岡ノ谷一夫 (2012) 「進化言語学の生物学的構築」(『進化言語学の構築』所収 第7章 ひつじ書房)
- 岡ノ谷一夫 (2013) 『「つながり」の進化生物学』朝日出版社
- 岡ノ谷一夫／石森愛彦(絵) (2010) 『言葉はなぜ生まれたのか』文藝春秋
- 岡ノ谷一夫／小川洋子 (2011) 『言葉の誕生を科学する』河出書房新社
- 尾関周二 (1983) 『言語と人間』大月書店
- G. コ克蘭／H. ハーペンディング (2010) 『一万年の進化爆発 文明が進化を加速した』(古川奈々子訳) 日経 BP 社=Cochran, Gregory / Harpending, Henry (2009) The 10,000 YEAR EXPLOSION : How Civilization Accelerated Human Evolution. Brockman Inc. New York.
- 坂本百大 (1991) 『言語起源論の新展開』大修館書店
- Ch. ダーウィン (1999/2000) 『人間の進化と性淘汰』(I 1999年/II 2000年)(長谷川真理子訳) 文一総合出版
- 東条敏 (2012) 「われらの脳の言語認識システムが生み出す音楽」(『進化言語学の構築』所収 第11章 ひつじ書房)
- 橋本敬 (2004) 「言語進化とは何か?」『大航海』52号, 新書館
- 藤田耕司／岡ノ谷一夫(編) (2012) 『進化言語学の構築 新しい人間科学を目指して』ひつじ書房
- 藤田耕司・岡ノ谷一夫 (2012) 「進化言語学の構築を目指して」(『進化言語学の構築』所収 第1章 ひつじ書房)
- S. ミズン (1998) 『心の先史時代』(松浦俊輔・牧野美佐緒訳) 青土社=Mithen, Steven (1996) The Prehistory of the Mind : A Search for the Origin of Art, Science and Religion. Thames and Hudson/Orion, London
- S. ミズン (2006) 『歌うネアンデルタール 音楽と言語から見るヒトの進化』(熊谷淳子訳) 早川書房 = Mithen, Steven (2005) THE SINGING NEANDERTHALS : The Origins of Music, Language, Mind and Body. Weidenfeld & Nicolson Ltd, London
- J. J. ルソー (2012) 『人間不平等起源論 (原好男訳)／言語起源論 (竹内成明訳)』: 白水 i クラシックス ルソーコレクション (川出良枝選)『起源』所収, 白水社
- 山内肇 (2012) 「パリ言語学会が禁じた言語起源」(『進化言語学の構築』所収 第3章 ひつじ書房)

下地 秀樹 (立教大学)

過疎地域における神社神道の変容
—高知県高岡支部の過疎地帯神社実態調査を事例に—
Transformation of the Jinja Shintō in Depopulated Area
A Case Study of Depopulated Area Jinja Survey
of Kochi Prefecture Takaoka Branch

冬月 律

FUYUTSUKI, Ritsu

はじめに—過疎地帯の神社が抱える諸問題について

戦後の経済的発展や社会の安定による急速な都市化や過疎化など、社会構造の変動が、我が国における大方の社寺の活動基盤の変容を余儀ないものとし、とくに地域共同体を母体とする氏神信仰（神社神道）は、氏子組織の弱体化に伴い地域住民との関係を弱めることになった⁽¹⁾。『宗教年鑑』（2009 年版、2010）によると、終戦直後 11 万社あった神社が、約 8 万 1 千社に減り、さらに過疎化に伴う減少や、宮司が亡くなり後継者がなく、そのまま総代や氏子任せになってしまったなどで、詳細が全く分からなくなっているところも多い⁽²⁾。このような状況が続くと、神社の財産は散逸してしまうし、御祭神も分からず、祭祀も維持できない。とくに、過疎地帯の神社が抱えている重大な問題の一つに後継者問題が挙げられる⁽³⁾。神社界ではこのような問題を想定し、早い段階で過疎対策構築を試みてきたが、現在に至るまで、過疎化はさらに深刻化し、いつ止まるかは予想もつかない。さらに、過疎地帯の小規模神社の間では、もはや打つ手のない状況にまで追い詰められており、伝統的村落型社会におけるもっとも中心的な信仰（氏神信仰と祖先信仰）⁽⁴⁾が危機的状況に

あるといわれている。このように、神社界が置かれている現状は、過疎化によって集落の消滅が急激に進む中で、そこに祀られる氏神神社も地域から消滅していく（合祀を含め）ことから、氏神信仰そのものが揺らいでいると思われる。しかし、そのような深刻な状況にありながらも、現代における過疎地域神社に対する実態調査は過去に比べてそれほど進んでいない。

以上のことを鑑みて、過疎地帯の神社が抱えている問題（主に氏子の減少、氏子意識の変化などに起因する）は、①村の祭りの衰退、②過疎化と神社合併、③氏子組織の崩壊⁽⁵⁾、④伝統行事からイベント（不変から変化）への移行などに大別される。

繰り返しになるが、今日も変わりつつある現代社会において、過疎地帯神社の対策構築が急を要する状況にあるにもかかわらず、過疎対策の一環として行われた実態調査に追跡調査が行われなかったことは対策構築において重大な欠点であると考え。したがって、本研究は、上記の問題点に視座を置き、戦後の社会変動がもたらした過疎問題が、日本の神社神道にどのような影響を与えたかを把握するために、まずは、過去の実態調査における対象地域のうち、典型的な過疎地域として定められた高知県を対

象にした追跡調査を試みる。つまり、戦後の早い時期から伝統村落型社会からの人口流出、生活様式の変化などに起因して行われた神社本庁および神社庁による過疎地帯神社の実態調査を検証する。具体的方法としては、まず、これまでに行われた実証的ともいえる実態調査についての先行研究を整理し、その限界と展望を示唆する。次に1977年に神社本庁が刊行した『過疎地帯神社実態調査報告』のうち、高知県高岡郡の地域を対象に行われた実態調査（1972年実施）における追跡調査を行い、その結果を提示する。さらに本研究は、1972年実施の調査と2011年実施の追跡調査による結果の比較分析を行い、社会構造の変動によって過疎地帯の神社がどのような変化を余儀なくされ、あるいはそうした過程に対してどのような対応をしてきたかを射程においている。

1 先行研究について―実態調査研究の二極分化

調査結果の概観・分析に入る前に、実態調査の有効性と問題点をこれまでに行われてきた実態調査（先行研究）と絡めながら確認しておきたい。

これまでに過疎地帯と神社をテーマにして行われた実態調査を含む先行研究は、組織的レベルと個人的レベルの二つに分けて考えることができる⁽⁶⁾。

集団・グループをも含む組織的レベルでは主に実態調査研究が多い。その代表的な例としては、神社本庁による『過密と過疎地帯の神社の実態調査』（1969）と『過疎地帯神社実態調査報告』（1977）、岡田重精・櫻井治男・森安仁「過疎村の祭祀と宗教事情―滋賀県犬上郡多賀町の事例」（1980）、兵庫県神社庁『過疎地帯（但馬地区）の神社実態調査報告書（1）』（1998）、『神社実態調査報告書（2）撰丹地区編』（2000）の5点が挙げられる。1969年の報告

書では、神社本庁が過密と過疎地帯を5グループに分けて、1県から15名の代表に神社庁に報告してもらい、全調査の終了後、それぞれの地域に応ずる神社の実態と対策を報告書としてまとめている。次に、1977年の報告書では1972年から1975年に亘って、高知県、福島県、島根県、鹿児島県、岩手県の神社を対象に各県の神社庁と合同調査を行い、県内の過疎地域に鎮座する神社の現状の詳細について報告している。しかし、これらの研究は、いずれも過疎地帯である神社の概要から神社界における過疎化の深刻さについての言及が主な内容であり、過疎問題に対する具体的な対策などは示されていない。

上記のような問題点を指摘した上で、次の兵庫県神社庁の調査をみてみると、兵庫県神社庁では1998年に但馬地区（調査期間は1996年8月～10月末）、2000年には撰丹地区を対象に神社の実態調査（調査期間は1999年1月～1999年3月）を行って報告書としてまとめている（対象神社数は2地区合わせて880社）。調査は基本的に過去の神社本庁の調査方法を踏襲した形で、新たに調査項目の細分化を試みている。調査範囲が、兵庫県の地域一部に限られてはいるが、現況報告だけでなく、調査報告の後半部に「小規模神社の実態や将来に対する展望」と別枠を組んで神職の意見や対策をもまとめている。そこには、地域神社に奉仕する多くの官司による現場の声（兼務神社の現状や過疎によって生じた問題および対策など）を丹念にまとめた小報告が掲載されている。無論、詳細な分析まではいたらなかったことも指摘できるが、これまでの調査に比べると地域の神社を綿密に調べてまとめている点は、今後の実態調査の指標として十分に価値があると考えられる⁽⁷⁾。最後に、1980年に皇學館大学神道研究所のメンバーが行った事例研究は、神道および日本人の宗教生

活を理解する上で過疎村問題を重要な課題として取り上げ、そこに生じる離村問題、集団信仰の変化及び生活変化を対象に行われた調査報告を目的としている。

しかし、それ以後、過疎地域の神社を対象に広域的観点から行われた研究は管見の及ぶ限りではごく一部を除いては見当たらない。こうした実態調査が抱える問題を宗教学者の石井研士は、「実証性の欠落」として捉え「神社神道が持続もしくは変化しているのかどうか、あるいは、どのような点が維持され、どのような点が変化しているのかを判断する具体的なデータがほとんど示されないままに、これらの重大な問題が論じられてきたといっている」（石井 1998：49）と指摘しており、それは、先述の筆者の主張とも符合している。

一方で、個人的レベルの例としては、生業構造、親族構造、社会関係といった社会構造の変化と、祭祀体系や氏神信仰といった文化レベルでの変化を考察しながら「むら」の都市化現象を明らかにしようとした伊藤幹治の「都市化とむらの構造序説—忍草の事例分析」（1965）と同「黒島の社会と宗教の構造と変化—大里事例の予備的分析」（1965）、ダム建設に伴う部落祭祀集団の対応・変化に焦点を当てた花島政三郎の「水没による部落の解体・再編成と宮座—滋賀県神崎郡永源寺町愛知川ダム建設の場合」（1967）、そして、近代化・工業化による急速な農村漁村の解体過程に伴って、村落共同体にふかく根をおろしてきた神社の機能の変化過程を捉えることを目的とした戸川安章の「神社総合調査事例報告—『近代化と神道』の課題にそって」（1967）、人口流入の激しい東京の近郊地である三鷹市野崎と狛江町駒井の二地点における社会構造の変化が地域住民の神道への意識と行為に及ぼす影響を考察した森岡清

美の「近郊化による神社信仰の変貌」（1968）、詳細な調査から都市祭りを通した地域社会と氏神神社とのかかわりを分析した藺田稔の「祭りと都市社会—「天下祭り」〈神田祭・山王祭〉調査報告（1）」（1969）の6点に代表されよう^⑧。

伊藤と戸川の研究は伝統的村落型社会における調査研究である一方で森岡と藺田の研究は都市型社会における調査研究であることを分類した上で、それらの調査が、地域共同体を基盤として成立した氏神神社に都市化・過疎化が及ぼした影響を具体的なケーススタディから明らかにしようとしたものであり、昭和 40（1965）年代における貴重な調査報告といえることができると述べると同時に、この後一部の調査を除いては、近代化と神道をテーマとした研究への関心が次第に薄れていく（石井 1997：402）。以上のことを踏まえた上で筆者の問題意識を再度確認すると、先述の通り、1965 年以降に盛んに行われていたものの、その時点から現代に至るまでの調査が、ごく一部の場合を除いてほとんど空白の状態になっている^⑨。つまり、これまでの研究は主に一部の事例を取り上げ、問題点を指摘し、社会構造の変化が神社や地域住民に与えた影響を示唆したに過ぎず、全体的かつ具体的な検証が行われていないと指摘できよう。

以上、先行研究からは、これまでに行われてきた組織的レベルでの研究が抱える問題として指摘されてきた内容分析における弱点を、逆に実証性が不足がちな個人的レベルでの調査が補っている様子がうかがえた。今後の神社に関する研究は、組織的レベルでの研究が得意とする実態調査と個人的レベルでの研究が得意とする内容分析の両方の要素を取り入れた研究でなければいけないことを示唆していることが分かる。

2 調査について

(1) 調査の目的および方法について

追跡調査は、過去の調査で取り上げられた地域である（旧）窪川町（現・四万十町）、大野見村（現・中土佐町）、葉山村（現・津野町）の1町2村を対象に行った。調査は、2011年6月26日～7月1日、7月26日～27日、8月25日～27日、9月15日～18日、10月7日～11日の約4ヵ月間に亘って計5回行った。また、現地調査の方法については、神職と一部の氏子を含む地域住民（氏子地区内）を対象とした面接調査を採用した。なお、面接調査の際は、以下の設問を中心に行った。また、以下の設問作成は神社本庁調査部『過疎地帯神社実態調査報告』（1977）を参考にしている。

- 1 宮司不在（欠員）社について、その運営・祭祀などの実情
- 2 維持不可能神社についてその実情
- 3 神社と地域の現状について
 - イ．氏子数について（過去と現在）
 - ロ．社殿の状態
 - ハ．二重氏子の場合
 - ニ．公共事業の予定（ダム・その他建設等）について
 - ホ．神職兼務の状態
 - ヘ．祭祀執行状態
 - ト．奉仕神職数および氏名
 - チ．その他（神葬祭の状況、過疎化の影響との関係等）

調査では主に宮司不在社や維持不可能神社の有無をはじめ、神社の運営・祭祀などの実情を、具体的に調べ上げ、過去の調査と比較を行う。

(2) 調査地の選定について

高知県の人口流動状況をみると、戦後1955年に88万2千あった人口も、2012年現在は76万4千（約13万、13.4%減、高知県総務部統計課）と、着実に減少傾向を示している。しかもこの数は県外流出を示すもので、このほかに県内での都市部への移動を考えると、山間部の人口減少は非常に厳しい。このような人口流出の影響で山間部の神社の氏子は激減し、氏子数50戸以下の神社は実態調査当時の1972年には441社を数えていた。しかも、そのうちの氏子崇敬者皆無の神社が4社、祭典を執行していない神社10社、宮司不在神社235社にのぼっていた。

繰り返しになるが、今回の追跡調査として選定した調査地は、1972年の調査地同様、高岡郡の窪川町、大野見村、葉山村の1町2村（高知県神社庁の定める安芸・香美郡・中央・高知市・吾川郡・高岡・幡多の7支部のうち高岡支部に属する）である。過去の調査報告書によると、「高知県は、全国でも典型的な過疎地帯であり、神社本庁の過疎地区神社実態調査でも、氏子の減少で維持不可能神社数84社、維持困難な神社19社、さらに代表役員・宮司不在神社数235社にのぼり、神社界でももともと影響をうけてゐる県の一つとみられる」（神社本庁1977：18）と述べられており、神社本庁が高知県を典型的な過疎地帯であるとみなし、実態調査地として選定したことを明らかにしている。つまり、神社本庁の調査報告書では、窪川町は宮司不在神社数が多いことから、また大野見村、葉山村は氏子減少で、維持不可能神社が多いことから調査対象にしたことを明らかにしている。

一方、神社本庁による調査結果によれば、高知県の県内神社の総数は調査当時の1972年には2,205

社（法人格）、神職総数 288 名、そのうち神職専任者は 50 名（しかもほとんどが恩給などで生計をたてている）で、その他は公務員、農・漁業の兼職者であったと記録されているが、今回の筆者による追跡調査の結果では、県内神社の総数は 2011 年現在 2,183 社（22 社減、2009 年版『宗教年鑑』2010）、神職総数 257 名（31 減、神職専任者については不明）であった。

高知県の神社数は、新潟県（4,777 社、2009 年版『宗教年鑑』2010）や兵庫県（3,860 社、2009 年版『宗教年鑑』2010）などに比べると、神社数は少ないが、人口 10 万人あたりの神社数をみると、他の地域の平均よりはるかに多い。しかし、このような調査結果は、大まかなところは該当するものの、結果の中には実情を知らないままデータだけでの判断が困難な場合（たとえば、神社総数における神職ひとり当たりの兼務社率や面積との関係、神社密集地がもつ特徴などの要因）も含まれている。そのような点に留意しながら以下では実態調査の詳細をみていく。

3 過去の調査と追跡調査の結果および比較

本節では、神社本庁が 1972 年に典型的な過疎地域として選んで行った高知県における実態調査の結果と、筆者が 2011 年に行った追跡調査の結果について、過去と現在の様子・変化を中心に比較分析を行う。ただし、紙数に制限があるために、調査結果のうち過去の結果との数値の変化による比較は、本節の最後に表 1 と 2 からある程度把握できるので具体的な記述は省略し、新たに判明した点や補足について具体的に述べる⁽¹⁰⁾。なお、調査結果は以下の 3 点に主眼点を置いた。

①過疎化が登場した直後（1972 年調査時）の対

象地および神社・祭祀の様子を調査報告書に沿って概観する。

②過疎化に伴う神社・祭祀の変化を 2011 年実施の追跡調査の結果から概観する。

③両調査結果の比較分析を行う。

(1) 窪川町

代表役員・宮司不在の神社が多いことから調査の対象になった窪川町の神社の現状は、神職数 9 名（4 名減、宮司 5 名、禰宜以下 4 名）、神社数 103 社（変化なし）、氏子 50 戸以下の神社が 9 割（103 社のうち 91 社）以上を占めているが、宮司不在神社はない。しかし、神社数が減っていないのに対し、神職の数が減少しており、その結果、ひとり当たりの神職が兼務する神社が増加している。ちなみに、現在、窪川町の神社は表 2 で分かるように、I 宮司（本務社：三熊野神社）が 33 社、M 宮司（池野神社）が 28 社、W 宮司（熊野神社）が 16 社、Y 宮司（嶋神社）が 16 社、I 宮司（大三嶋神社）が 9 社、0 禰宜（三熊野神社）宮司代務者が 1 社、とそれぞれ地域の神社を兼務している。ただし、上記に挙げた社数はあくまでも法人格を有する神社のみであって、そうでない祠までを入れると兼務する神社数は大幅に増える。このように現在、当地域では神職の減少にもかかわらず、氏子 2～5 戸の神社でも毎年祭典が行われており、神職にかかる負担は増えている。

(2) 大野見村

過去の実態調査において、北部、東部、西部の 3 地区における神社合併がなかなか困難であること、調査当時から人口減少が顕著であることから調査対象地となった大野見村の神社の現状は、神職数 3 名

(1名増、禰宜1、宮司2)、神社数16(うち1社に関しては神社跡も詳細が分からず、法人格のみを有する神社をも含む)、氏子50戸以下の神社が7割以上(16社のうち12社)を占めているが、現在も各神社における年1〜3回の祭典はきちんと執り行われている。

また、現在、大野見・天神宮の禰宜(中土佐町久礼在住)が16社のうち、14社を兼務しており、残りの2社は他所の神職(それぞれ大野見村萩中、中土佐町久礼在住、両者とも1999年就任)が1社ずつ兼務している状況にある(2010年末に先代宮司の退職後に決まったようである)。

現在も各神社の氏子は総鎮守・津野神社の二重氏子であり、北部を除く東部と西部地区における合併問題も未だに解決していない。

(3) 葉山村

葉山村は、地域の人口減少や神職の高齢化、神社合併問題などが顕在化したことで調査対象となったが、追跡調査の結果から、依然として解決されていないことが確認できた。葉山村の神社の実態は、神職数3名(不変、旧葉山村在住の宮司1名、旧東津野村北川、中土佐町在住の禰宜以下2名)、神社数48社(1社減)であり、過去の調査で宮司不在となっている神社も、現在宮司不在のままではあるが、神社の祭典については葉山村のM宮司が28社、残りの20社についてはM宮司のほか、周辺地神職によって毎年厳格に執り行われている。ただ、宮司の高齢化(2011年調査当時、1925年生、87歳)により、現在の祭典には他所の神社の神職が助祭として来ている。

地域および神社の現況比較表－神社本庁が実施した実態調査1972年現在－			
	窪川町	大野見村	葉山村
総人口	約11,000人※1	約2,400人※1	約6,100人※1
法人格を有する神社数	114社 (本務9、兼務93、宮司欠員12)	23社 (本務2、兼務21)	49社 (本務2、兼務47)
氏子50戸以下の神社数	9社	21社	17社
宮司(欠員)不在神社数	宮司欠員12社	なし	宮司不在6社
維持不可能神社有無	無	12社	9社
神職数	13名	2名	3名
神社負担金(奉納金)	祭りの際に氏子より少額の奉納あり	祭りの際に氏子から少額に加えて、名屋敷※2から多額の奉納あり	祭りの際に氏子より奉納あり

上表は過疎地帯神社実態調査報告書に記載された内容をもとに筆者が作成。

※1 1955年に東又村、奥津村、松葉川村、仁井田村が旧窪川町と合併し、窪川町(合併後の人口は27,213人)となった。上表の人口は旧窪川町の人口のみを表している。一方、大野見村と葉山村はそれぞれ2006年、2003年に合併しており、上表の人口は村全体の人口を表している。なお、上表の人口は1972年調査当時の人口。

※2 名屋敷とは、ある程度財の富んだ氏子のこと指す。

表1. 神社本庁による調査結果の概要

以上のことから、1町2村を対象に行った追跡調査による結果からは、地域それぞれの人口比率やひとり当たりの兼務神社数などによって神社運営に格

差が生じている。たとえば、老朽化している神社整備の場合、負担金の額が地区の氏子数または氏子形態(二重または三重氏子)に左右されており、当然

ながら氏子が少ないところでは負担金が高額になるため、整備の実現は難しい。また、整備規模によっては長期計画が必要となるが、老朽化した神社を多く抱える地区では整備の順序づけすら至らない場合がほとんどである。さらに、神社の収入が地域によって必ずしも金銭ではないところがあることも神社

運営の格差に影響を与えている。ほかにも様々な問題が今回の調査地域には顕在しており、今後の過疎対策の構築よりは、むしろ現状維持に取り組んでいる様子が見えてきた。

地域および神社の現況比較表—筆者実施による追跡調査2011年現在—			
	窪川町	大野見村	葉山村
法人格を有する神社数	103社	16社	48社
氏子数	約5,000戸	約500戸	約1,300戸
氏子50戸以下の神社数	91社	12社	39社
宮司大員・不在神社数	0社	宮司大員14社 (宮司登録が滞っていないため)	19社
維持不可能神社数	無	1社 (神社跡地しかないが、法人格は残ったまま)	無
神楽数	9名 宮司3名、禰宜2名、禰宜2名	3名 禰宜1名、宮司2名	3名 宮司1名、禰宜以下2名
兼務社数	旧窪川町の5名の宮司(十外郎1人)が33社、28社、16社、16社、9社、1社をそれぞれ兼務	大野見村の禰宜が14社、残りは大野見村兼務の宮司と中土佐町久礼の宮司が1社ずつ兼務	宮司が48社全てを兼務
神楽常駐神社数	なし	なし	なし
祭典数	103社全てあり	1社を除く15社あり	48社全てあり
祭典回数	年1回～7回まで、平均年3～4回	年1回～3回、平均として年3回	年1回～3回、平均として年3回
祭日変更数	あり	あり	あり
神楽楽師	18社(秋祭り)	1社(秋祭り)	不明
伝統行事	秋祭りに流鏝馬、花歌踊り、太刀踊りが7社	秋祭りに平神事2社、神楽1社(数年に一度)	不明
氏子形態	ほとんどが二重氏子(氏神様+総務神社、一部三重氏子を含む)	ほとんどが二重氏子だが北部は別氏子となり、総務神社の氏子からは除外されている。	ほとんどが二重または三重氏子
神社負担金および変化の有無	祭りの際に氏子より少額の奉納金 / 変化無 (氏子単位と地区単位に分けており、取りまとめは各地町長がつとめている)	祭りの際に氏子から少額に加えて、各家庭から多額の奉納金 / 変化無	祭りの際に氏子より少額の奉納金 / 変化無
神楽の専業・兼業状況	専業8名、兼業1名 (専業のうち農家従事者2人を含む)	専業	専業
主な神社収入	雑振(約50%)、家祈振	雑振 (件数が少ないため、収入には直結しない)	雑振(20～30%)、家祈振
その他	・基本的に窪川町地区の神職は高岡支部の中でも恵まれた地区であり、専業だけで生計が成り立つ場合が多いとされる(葉山村も同様)。	・神職はお祭りのあと、氏子より洗米を頂き、お返しにお礼を授与 ・四万十川流域保全計画の助成金を受けて2009年に鳴神社大改修が行われた。	・48社の神社における祭典を一人の宮司が執り行っている状況について、宮司自身が「高齢(1925年生れ)であることもあり、近年の祭典には他所の神職が助祭として来ている。
上記の表は筆者の調査データに基づいて作成。			
※1 当地域の宮司のうち、専業・兼業を問わず、社務所に常駐する宮司はいないが、ほとんどの宮司は近所に居住しながら普段の神社の業務につとめている。			

表2. 筆者による追跡調査結果の概要・比較

4 考察

本節では、前述の過疎地帯神社が抱える問題の分類による項目のうち、とりわけ今後さらに深刻化する

であろうと思われる(1)神社の護持運営、(2)神社合祀に関する問題に焦点を当てて実態調査から得られた結果と合わせて概観し、最後に若干の考察

を加える⁽¹¹⁾。

(1) 神社の護持運営

①祭り運営の困難

まず、神社負担金について、地域の神社が有する氏子の中には、二重氏子または三重氏子が多数見られ、氏子の負担が増加する傾向にあるとはいえ、毎年比較的高い割合で負担金が納められていることが追跡調査で分かった。ただ、近年では、集落ごとに一定の金額で納めたことにしてもらっているところもあれば、自分たちの氏神様には納めるけれども、総鎮守には納めないといったケースが見られるようになった。その理由の一つに、1戸当たりの負担金が多額になることが考えられる。窪川町の場合、神社負担金の納金状況をデータ化して保管しており、ある程度正確に過去から現在の状況把握ができるが、他の地域（2村）においては窪川町に比べると宮司の感覚的な判断に沿って管理しているため、現況について不明なところがある。いずれにせよ、現段階において上記のように、負担金納金の不均衡が起きる可能性について、地域全体としてはまだそれほど心配する程度のものではないとされている。しかし、これは前節でみた氏子数の減少や神社信仰ならびに氏子意識（氏神信仰）の希薄化にも関連する重大な問題となるであろう。今も氏子負担金をめぐる総鎮守と氏神様に対する氏子意識の変化は着実に進んでいる。こうした状況が今後も続くようであれば、各集落の神社や祭りは維持できても地域の総氏神の運営が厳しくなり、さらには地域の祭りそのものの維持が不可能になるといった最悪の事態を招く恐れがあると考えられる。

②伝統行事（奉納行事）の衰退

多少の祭日変更はあるものの、高岡支部の1町2

村に鎮座する神社のほとんどは年2回～7回の祭礼が執り行われている。しかし、神輿渡御が行われるところは、窪川町103社のうち18社、大野見村16社のうち1社のみ、葉山村は不明であった。さらに、高岡郡の伝統奉納芸能である流鏝馬や花取踊り・太刀踊りを秋祭りの際に行うところとなると、さらにその数は減っている。高岡支部の1町2村のうち窪川町においては今でも行われているようであるが、それもわずか7社に減ってしまっている。大野見村の場合は、窪川町のような奉納行事はない。しかし、古くから受け継がれてきた風習として、今でも秋祭りに芋神事を行っている神社は2社残っている。

伝統行事（奉納行事）が中止となった直接原因は、過疎化・少子高齢化による人手不足にある。しかし、それよりも問題なのが、その人手不足によって引き起こされるマイナス思考（やる気の喪失など）である。担い手における伝統行事への思いの希薄化が、一旦中止と決まった祭りの再開において最大の妨げとなっていると考える。

このように、かつて賑やかであった地域神社の祭りは、氏子が集まる中、1時間程度で祭典が執り行われ、後は簡単な直会といった簡略化された祭りへと変りつつある。

③当番制の衰退

今回の追跡調査の結果のうち、大野見村にはいまだ伝統文化が強く根付いているところが多いとあり、氏子意識も他の地域に比べると高いことが調査によって観察された。

当地域に鎮座する神社は16社、中には例祭には「当屋」⁽¹²⁾と呼ばれる当番制が機能している神社もあり（ほかにも洗米、芋神事など）、例祭にかかわる一切の準備は古くからその「当屋」に任されてきた。しかし、近年の祭りの様子からは、過疎化と

高齢化の影響によって当番制が衰退しつつあることがうかがえる。以前は一度「当屋」に当たるとしばらくは回って来なかったものが、氏子の激減によって現在は2, 3年間隔と短くなり、「当屋」となった氏子の負担が大きくなることへの不満の声も出ていたことが筆者の調査で確認できた。

(2) 神社合祀（合併）問題

神社合併の問題は、高岡支部の1町2村が共通して抱える重大な課題の一つである。高知県神社庁の資料「過去に合併・脱会した神社数」（2012）では、1952年から2012年8月30日現在までの県内の神社における合併・脱会状況が詳細に記録されているが、紙面に限りがあるため、各支部における合併状況の詳細は省略する。その資料によれば、7つの支部においてこれまでに合計116社が合併・脱会の手続きが受理され、執行されている。そのうち、高岡支部は24社該当している。

窪川町の場合、今回の調査結果でも示されたように、窪川町の神職が兼務する神社数は他の地区に比べて最も多く、一部の例外を除いては平均して10社以上の兼務社を抱えている（最も多いところは33社）。このように、ひとりの神職が多数の兼務社をもつことによる負担の増加は、高知県神社庁においても深刻な問題として捉えられている。この合併問題に関して高知県神社庁では、「宮司不在神社を中心に出来るところから合祀を推進する」と述べ、合祀の申し出があった神社に関しては神社庁も協力するといった内容で既に書面化して出しているが、それでも、氏子の神社合併に対する反対意識はまだ強く、解決は先になるようだ。

大野見村の場合、過去調査において「津野神社を境外神社にし、法人格だけを合併、1法人にしよう」

と述べられている。この点において現在では、新たな問題として、北部の氏子が大野見村の総鎮守（天神宮）ではなく、同地域の他の神社（津野神社）を総氏神様として祀っているため、本来の総鎮守に北部の氏子からの参拝がなくなるという問題が生じている。にもかかわらず、北部の各地区における氏神社の祭りは天神宮の禰宜（現・大野見の宮司代理）に依頼している状況にある。

葉山村の場合も、過去の調査結果で明らかになったように、氏子らの「祭典がどうか執り行われれば、今のままに維持したい」との気持ちが強い。代々奉仕の宮司の神社が同一地区に数社ある場合も、現在はその宮司がいないにも拘らず、近くの神社に統合するということは神職間の話がついていても氏子が承知しない状況が続いている。

このように、これらの地域の神社はおそらく仮に合併させてもお社はそのまま残り、お祭りも続く可能性が非常に高い。合併といっても名目上の合併であって、実際は法人格を一つにするだけのことである。しかし、今回の調査では、氏子らにとってこの合併問題は、そのような実情とは無関係にただ、自分たちのお宮に何かの変化（たとえば、合併後の神社財産の処分や合併先への不安、変則的な祭典への違和感など）をもたされることを極端に嫌う傾向にある様子がうかがえた。

過疎県において管理が困難である神社について、神社合祀という選択は当然考えられてよいと思う。しかし、戦前の国家権力による神社の整理統合に反対し、戦後、被合併神社が分離独立して一社創立の形をとって旧に復した事実は周知のことであろう。高岡支部の1町2村の場合は、まさに「合併はあくまでも、それぞれの神社を信仰する人々の完全な合意を得ねばならない」といった神社庁の意見に痛感

されるところである。

(3) 実態調査からみる氏子意識の変化について

氏子意識の変化について大まかな把握のために最も有効な方法は、「戦後の急激な社会変動に伴う氏子の生活様式のどの部分に変化が生じたのか、といった具体的な問題意識に着目した調査から読みとる」ことであろう。社会変動に伴う氏子信仰（意識）の変容について具体的な記述が見られる研究として、二つほど紹介しよう。

まずは先述の戸川安章『近代化と神道』委託調査報告『梶尾神社』調査報告（1968）⁽¹³⁾が挙げられる。戸川の調査では、部落（山形県鶴岡市馬町）における神社、神職、祭、氏子生活、一般の信仰行事などを中心として徹底的な調査を試みている。とくに、氏子や崇敬者の神社に対する態度に関する質問の結果として神職側・氏子側（古来・新）の意見がまとめられているところに注目したい。神職の意見として出された、①氏子離れを申し出る者がいること、②祭りの期日を簡単に変えたこと、③祭礼を簡素化しようとする者がいるなどに対する古来の氏子からの意見ではそれらの意見にそれなりの理由があつての意見であることが述べられている⁽¹⁴⁾。

他方、近年の研究として石井研士の「氏神信仰の10年—『神社に関する意識調査』から」（2007）が挙げられる⁽¹⁵⁾。調査は、急激な社会構造の変動に伴って日本人の生活様式や行動様式の変化を神社・神道と日本人の関わりの中から把握することを目的として、全体18問からなる調査の結果と①氏神と日本人との関わりの現在、②「氏神」の認知について、③氏神への参拝の頻度、④氏神様のお札の有無、⑤氏神様の印象、と五つに分けて分析している。石井は調査の結論として、短期間（10年間）で氏神

と日本人との関係の変化について、全体的に氏神様への認知が減少し、そのような氏神離れが大都市だけでなく、地方都市、町村でも確認できたことを示した。

では、改めて本研究における調査結果をみてみよう。本研究は、地域（共同体）に深く根をおろしてきた神社（の機能）の変化過程に過疎化がどのように関係しているのかを明らかにすることが最終目的であり、その一部をなすものである。そこには、内部と外部の複雑な変化と、これによる氏子を含む住民の意識変化が考えられるが、本研究で取り上げた高知県高岡支部を対象に行った調査では、まずは外部条件の変化から祭り運営、伝統行事の衰退、当番制の衰退、神社合祀問題などの外形的な変化を中心に調査を進めた。過去の調査を追跡する形で調査を行い、先行研究との比較研究を主な目的として試みた調査であったため、結果の分析においては氏子意識の変化について調査データの分析によるところが多く、実際どの部分がどのように変化したのかを詳細に示すまでは及んでいない⁽¹⁶⁾。

以上のことから、一部の地域とそこに鎮座する神社を取り上げ、相互関連性の中から神社に対する氏子意識の変化を明らかにすることは容易な作業ではない。そのため、戦後の神社（氏神様）に対する氏子意識の変化といった内部の変化は外部変化を把握する作業の中から抽出して論じられるものが主流となっており、現在もその方法が有効であることを疑う者はいないと思う。しかしながら、そのような従来の調査から導き出される氏子意識の変化に関する分析・記述が静的な把握にとどまっていることが課題として残されていることも浮き彫りになった。換言すれば、意識というものは常に変化するものであり、それを捉えるためには一度きりの調査による静

的な分析ではなく、継続的な実態調査に基づいた動的な分析が必要不可欠であることが示唆されよう。

5 おわりに—今後の課題と展望について

以上で、過去に神社本庁が行った実態調査地であった窪川町、大野見村、葉山村の1町2村を対象に追跡調査を行い、その結果を過去の調査と比較し、さらには地域神社にどのような問題が起きているのかを明らかにした。紙数に制限があり、地域の概要や調査結果の具体的な提示にはいたらなかったものの、調査対象のほとんどが依然として厳しい状況に置かれていることが再確認でき、新たな問題の発見や対策へのヒントが得られた点では、所定の目的は達成したと考える。

過去の調査から40年ほど経過した現在も高岡支部の1町2村の人口は減少傾向にある。過去の調査時に比べて、過疎化による離村の現象や生活様式の激しい変化はそれほど目立たなくなったが、そのようなことが過疎から脱却に向かっていることを意味するわけではない。

森林率が総面積の約8割以上を占めている高知県（全国1位）でありながらも、国内の高い人件費や安価な輸入木材の問題が原因となり、その結果、主産業は林業ではなく、農業となっている（海岸近くの集落は除く）一方で、駅近くの地区ではまだ商業やサービス業、公務員などの仕事があるものの、そうでない地区では農業が主流となる。農業に従事する場合でも、特産品のニラや生姜など（主に窪川町の場合）を大量に作らない限り、農業だけでの生計は立てられないことから、生活の基盤がないとみなされ、Uターン（I・Jターンを含む）する者もいないようである。このような状況が生み出す過疎による影響は、今後さらに地域の神社における運営や活

動に様々な影響を及ぼしていくことは十分に考えられる。

他方で、様々な変化が起こる中で興味深い点として「現在維持不可能（祭典不可能）神社なし」という結果を、言葉通りに解釈するならば、高岡支部の1町2村においては神社本庁が定めた「不活動法人」に該当する神社はなく、最悪の事態は免れ、状況は改善に向かいつつあるということになる。しかし、すでに森岡が「昭和三〇年代後半から現在に至るまで氏子（意識）変容に関する調査は継続して実施されており、その結果から現在を考えると、『実質氏子』はきわめて少なく、ほとんどの世帯は『祭礼氏子』あるいは『傍観氏子』の世代へと変遷してきていると考える」（森岡 2006）と指摘しているように、現実では、神社（氏神様）への普段からのお参りが次第に祭りの時に限られるようにまでなっており、「維持不可能神社なし」は、神社の置かれた現状から将来を考えると、決して楽観視できる状況とはいえない。つまり、現状維持または、かろうじて維持できているに過ぎないのである。このような状況が今後どのように展開するのかを予測することは、今後の過疎化対策を構築する上で最も重要であり、今後の課題としては、新たな過疎地帯神社の実態調査と追跡調査を継続して行い、徹底した現状把握を踏まえての批判的分析的な研究を進めたい。

注

(1)戦後の神社神道の変容については、神社新報創刊六十周年記念出版委員会編神社本庁総合研究所監修の『戦後の神社・神道—歴史と課題』（2010）が詳しい。同書によれば、神社神道は、戦後の復興期を経て、根本的な変化が起こり、その現れが都市化と過疎化に伴う地域社会の変容であるとし、それに

よって従来の氏神神社と氏子の関係を変容させ、さらには氏子の氏神離れ、氏子意識の希薄化は多様な現象となって現れている（神社新報社 2010：262-263）と述べられている。

(2) こうした事情は、「過疎」という言葉が登場してから早くも宗教教団で刊行している機関誌や宗教専門誌（紙）などにも深刻な問題として広く報じられている。なお、宗教専門紙における過疎問題については、拙稿（2011）「宗教専門紙が報じる過疎問題：仏教系・神道系専門紙を手掛かりに」を参照されたい。

(3) 後継者問題に関しては、2006年に石井研士國學院大學神道文化学部教授を中心に行われた『山口県・後継者問題実態調査報告書』（2007）が詳しい。

(4) 伝統的村落型社会の中心的二大信仰とされる氏神信仰と祖先信仰に関しては、赤田光男 1995『日本村落信仰論』（雄山閣出版株式会社）が詳しい。赤田は彼の著書において、氏神信仰と祖先信仰を、村、家、身や座、山岳霊場、両墓制、氏堂、年中行事、南島の葬墓制や御嶽など、全五編に亘って村落信仰の諸相を考察している。

(5) 氏子組織の崩壊（変化）についての論考は、森岡清美（2006）「近現代の家族と神社」が詳しい。森岡は、神社本庁の団地と神社に関する実態調査（1961）に、当時調査部長であった（故）岡田米夫が氏子を、①実質氏子、②祭礼氏子、③傍観氏子の三つに分類していることを指摘した。さらに、その性格づけは、神社費負担の程度と来住時期の新旧とが相即するとの前提に立って、この二つを組み合わせたものである（森岡 2006：33）と述べた。

(6) 過疎地帯神社の実態調査研究の研究史に関しては、拙稿（2012）「過疎地域と神社をめぐる実態調査研究史」を参照されたい。

(7) 過疎地帯における神社調査が近年、新潟県でも行われている。その結果（概要）は『新潟県神社庁五十年誌』（1997）に掲載されている。さらに、不活動宗教法人対策として、京都府は、活動実態のない宗教法人の実態調査を始めている。その内容は『京都新聞』（2012年1月10日記事）や『神社新報』（2011年12月19・26日記事）でも報じられている。

(8) ちなみに、個人的レベルの研究は現在も継続して多くの研究者の間で調査研究がなされているが、ここでは、組織的レベルの研究との比較を目的としているため、近年の個人的レベルの研究は対象外とする。

(9) 実際のところ、1980年以降も、過疎地域の神社を対象とした個人的レベルの研究は、筆者の調べに限って言えばほとんどなされていない。しかし、現代の神社神道を扱う研究のほとんどに過疎問題が言及されていることから、今や過疎問題が神社界において深刻な問題としての認識が既成事実化されていると言えよう。ちなみに、戦後、神道研究において「社会変動と神道」のテーマがとくにクローズアップされたのは、神道宗教学会で「近代化と神道」をテーマに開かれたシンポジウム（1962）と國學院大學日本文化研究所を中心に行われた国際神道会議（第1回1965年、第2回1967年）の三度である（石井 1997：398）。本研究では、戦後の社会変動と神道に関する実証的もしくは理論的研究を個人的レベルでの研究例として取り上げているが、戦後の社会変動と神社神道に関する研究のほとんどは、すでに石井の「神道と社会変動をめぐる研究史」（『神道宗教』1997）にまとめられているため、本研究で取り上げた個人的レベルの実態研究に関する記述は彼の理論によるところが大きい。また、石井の論考

では、神道と社会変動に関する研究史を批判的分析的な把握を目的とし、単なる研究論文の紹介だけでなく、実態研究の問題点や限界などについても分析がなされている点で、筆者の論考を深める研究としてももっとも有効であると考ええる。

(10)高岡支部のうち、窪川町と大野見村における神社祭祀の変化の詳細については、冬月律（2012）「過疎地域の神社—高知県高岡支部旧窪川町・旧大野見村を事例に」『國學院大學神道研究集録』第 26 輯を参照。

(11)ほかにも、氏子または神社（神職）の都合による祭日の変更や人口の流出による氏子の減少といった高岡支部 1 町 2 村の神社だけでなく、神社界全体が抱える問題点が今回の追跡調査でも依然として残っていることが分かった。氏子の減少だけをみると、1 町 2 村の地域は過去の調査時に比べて全体的に氏子数が激減していることが明らかになった。いずれの場合も、氏子数に関しては、それぞれの地域の神職が、①地域住民全体（氏子地域一円）、②祭りに参加している（祭り構成員）、③奉納金や維持費などを納める（神社負担金）、などの基準に基づいて氏子と判断して数えているとはいえ、現在の氏戸数は、窪川町が約 5,000 戸、大野見村約 500 戸、葉山村約 1,300 戸と、過去の調査に比べて減っていることが分かる。

(12)当屋については原田敏明（1975）「村の祭祀と当番制」（『村の祭祀』中央公論社、pp. 164-183）が詳しい。

(13)戦後の社会変動を特定の地域に限定して行った実態調査については戸川安章（1968）『近代化と神道』委託調査報告『梶尾神社』調査報告」國學院大學日本文化研究所紀要第 21 輯を参照。

(14)同上、p133-134 参照。戸川は、調査の結果か

ら①氏子離れを申し出た人の意見として、お寺には二重檀家という概念がないのに神社には二重氏子というものがあるのが判らない。部落の産土様を維持してゆくのも大変なのに、よその部落の神社の経費を負担したり、神宿をつとめたりするのは容易なことではない。②祭礼の簡素化については、人間の生活様式が変るように、祭礼も時代と共に変っていくのは当然ではないか、という意見が多かったと述べている。

(15)氏子意識の変化については石井研士（2007）「氏神信仰の 10 年『神社に関する意識調査』から」（『第 3 回「神社に関する意識調査」報告書』神社本庁教学研究所 pp. 67-78）が詳しい。

(16)内容全体のバランスを考慮して本研究では省いてあるが、これまでに筆者が行った実態調査には神社関係者（神職・総代）や氏子を対象とした調査も含まれている。調査結果の分析からは地域社会の変化のほかに、地域神社（氏神様）に対する氏子の意識変化をもある程度抽出することができた。詳細については別稿を期するが、調査結果の分析を用いて社会変動（過疎）と人々の意識変容の関係などをより具体的に把握することと総合人間学的なアプローチの試みが主な目的である。

参考文献

- 赤田光男（1995）『日本村落信仰論』雄山閣出版
石井研士（1998）『戦後の社会変動と神社神道』大明堂
石井研士（1997）「神道と社会変動をめぐる研究史」神道宗教学会『神道宗教』168・169
石井研士（2007）「氏神信仰の 10 年『神社に関する意識調査』から」神社本庁教学研究所『第 3 回「神社に関する意識調査」報告書』pp. 67-78

- 伊藤幹治（1965）「都市化とむらの構造序説—忍草の事例分析」國學院大學日本文化研究所紀要第16輯
- 伊藤幹治（1965）「黒島の社会と宗教の構造と変化—大里事例の予備的分析」國學院大學日本文化研究所紀要第17輯
- 大久保千堯（1994）『高知県における神葬祭』中央印刷
- 岡田重精・櫻井治男・森安仁（1980）「過疎孫の祭祀と宗教事情—滋賀県犬上郡多賀町の事例」皇学館大学神道研究所
- 大野見村編纂委員会（1981）『大野見村史』大野見村役場
- 大野見村史編纂委員会（1956）『大野見村史』大野見村役場
- 喜多村理子（1999）『神社合祀とムラ社会』岩田書院
- 高知県神社庁（2010）『高知県神社庁関係職員録』高知県神社庁
- 高知県神社庁（2002）『高岡支部本務・兼務宮司一覧』高知県神社庁
- 高知県神社庁（1997）『高知県神社庁関係職員録』高知県神社庁
- 高知縣市町村合併史編纂委員会（1974）『高知縣市町村合併史』高知県
- 高知県総務部文書学事課（1983）『高知県宗教法人名簿』高知市
- 窪川町史編集委員会（2006）『合併五十周年記念事業窪川町史』四万十町
- 櫻井治男（2010）『地域神社の宗教学』弘文堂
- 神社本庁（1977）『過疎地帯神社実態調査報告』神社本庁
- 神社本庁（1969）『過密と過疎地帯の神社の実態調査』神社本庁
- 神社本庁総務部神社課（1997）『不活動神社対策と合併の手引』神社本庁
- 神社新報創刊六十周年記念出版委員会編 神社本庁総合研究所監修（2010）『戦後の神社・神道—歴史と課題』神社新報社
- 藺田稔（1969）「祭りと都市社会—「天下祭り」〈神田祭・山王祭〉調査報告（1）」國學院大學日本文化研究所紀要第23輯
- 竹崎五郎（1931）『高知県神社誌』高知県神職会
- 戸川安章（1967）「神社総合調査事例報告—『近代化と神道』の課題にそって」（実際の本文のタイトルは次の通り）『『近代化と神道』委託調査報告『梶尾神社』調査報告』國學院大學日本文化研究所紀要第21輯
- 新潟県神社庁（1997）『新潟県神社庁五十年誌』新潟県神社庁
- 花島政三郎（1967）「水没による部落の解体・再編成と宮座—滋賀県神崎郡永源寺町愛知川ダム建設の場合」國學院大學日本文化研究所紀要第20輯
- 原田敏明（1975）「村の祭祀と当番制」『村の祭祀』中央公論社，pp. 164-183
- 兵庫県神社庁（2000）『神社実態調査報告書（2）摂丹地区編』兵庫県神社庁
- 兵庫県神社庁（1998）『過疎地帯（但馬地区）の神社実態調査報告書（1）』兵庫県神社庁
- 冬月律（2011）「宗教専門紙が報じる過疎問題：仏教系・神道系専門紙を手掛かりに」『宗教と社会貢献』第2巻第2号「宗教と社会貢献」研究会
- 冬月律（2012）「過疎地域と神社をめぐる実態調査研究史」國學院大學研究開発推進センター研究紀要 第7号，國學院大學研究開発推進センター
- 冬月律（2012）「過疎地域の神社—高知県高岡支部

旧窪川町・旧大野見村を事例に」『國學院大學神
道研究集録』第 26 輯

森岡清美（2006）「近現代の家族と神社」明治聖徳
記念学会紀要（復刊第 43 号）

森岡清美・花島政三郎（1968）「近郊化による神社
信仰の変貌」國學院大學日本文化研究所紀要第
22 輯

冬月 律（公益財団法人モラロジー研究所道德科
学研究センター・学校法人廣池学園麗澤大学）

環境化する現代情報技術と現実の変容
—現実／仮想の二元論的情報観を超えて—

The Integration of the Modern Information Technology into Environment
and the Transformation of Reality
Beyond the Dualism of Reality and Virtuality

吉田 健彦

YOSHIDA, Takehiko

はじめに

現代日本社会を生きる我々の日常は、無数の情報技術によって構築され、成立している。急激に進展する情報技術は、我々の生活に利便性を与える一方で、人間存在そのものがある種の危機に曝しているのではないかと危惧されてもいる。情報技術はその仮想性によって我々から生き生きとした生命性を喪失させ、現実の他者との豊かな関係性を破壊する。しかし本当にそうなのだろうか。情報技術と仮想性を安易に結びつけるような言説それ自体が、むしろ我々がいま生きているこの現実の現実性を見えなくさせ、そのなかで我々が出会うべき他者たちから我々を遠ざけているのではないのか。

情報技術は、ナンシーの言葉を借りれば、それ自体無際限なものとして進化する。「いたるところから知恵ある叫びが発せられる。「だが止まらなければならないのではないか！どこまで行こうというのだ？」。けれどもその叫びに意味はない。なぜなら「いたるところで芽生えてきているのは（中略）無際限化だからだ。そもそもそれ自体として限界を知らないものに対して限界を設定するというのは問題となりえない」（ナンシー2012：112）。と同時にそれは、コミュニケーション拡大への欲求という、

我々人間の本性と相互関連しつつ進化するものでもある。それ故、情報化の問題を単に制度的、技術的な観点から捉え、制御できると信じている限り、我々は何も変えられないままだろう。

本論第1章ではまず、人類の歴史において見いだせる、電気以前のメディア史上の転換点について検討する。そして、いわゆる現代情報社会が突然変異的に生じたのではなく、あくまでこのメディア史の流れに沿って理解されるべきものであることを示す。次いで第2章では、現代における情報メディア・デバイスが固有に持つ特徴を極小化、低コスト化に求め、それによって現れる変化を情報技術の環境化と定義する。情報技術の環境化は、いま我々が生きている世界において、現実／仮想という二元論がもはや成立し得ないことを意味している。そして幾つかの優れた情報社会論が、なおこの図式を離れることができないが故に、現代社会を説得的に描きだせないでいることを第3章で議論する。その上で、第4章では、環境化する情報技術のなかで、人間存在がどのような危機に曝されているのかを、Lifelogに焦点を当てつつ考察する。

本論の目的は、従来の現実／仮想という二元的な

理解を排し、我々が生きているこの極度に情報化された世界とはいったいどのようなものなのか、そしてそこに生きる我々がこの新たな現実はどう向かい合っていくべきなのかを探究することにある。

1 電気以前のメディア

人類にとって最も基本的なコミュニケーション手段である言語は、約 20 万年前に登場したネアンデルタール人において、既に使用されていたと考えられている。言語により、人類は知識の伝達や社会の形成が可能となった。

次いで、約 4～2 万年前とされるクロマニヨン人などの登場により、石器や動物の骨などを利用した釣り針、そして装飾品や彫刻が制作されるようになった。異説もあるが、例えば南仏アルデシュ溪谷のバロン・ポン・ダルク洞窟のように、約 3 万年前には人類は絵を描いていた。絵はやがて絵文字を生みだし、さらに抽象化され、象形文字から楔形文字へと変化していく。楔形文字が家畜の頭数管理などから生まれ、やがて交易の記録として使用された⁽¹⁾というのは、コミュニケーション技術と経済、そしてグローバル化がその当初から密接に結びついていたことを示している。紀元前 3000 年頃には、シュメール語によって世界最古の文学とされるギルガメシュ叙事詩が編纂された。翻訳の困難さは伴うにしても、それは現代を生きる我々にも確かに伝わる豊かな文学性を持っている。このように文字の発明は、それまでは対面し口頭でしか伝えることができなかった知識を、時間と空間という制限を超えて大量かつ正確に伝達、保存できるようにしたのである。

15 世紀半ばになると、それまでは手書きか、あるいは作成の手間もかかり耐久性も転用性も低い木

版で写すことしかできなかった文字が、グーテンベルクによって確立された活版印刷技術により、実用的なコストですばやく大量に印刷できるようになった。

いままでは選ばれた者にのみ許されていた知識に対して、誰もがアクセスできる可能性を生み出したという点において、これが人類史に与えた衝撃は極めて大きい。その始まりにおいては教会と聖職者による特権として、（秘められることによって裏づけられた）権威の象徴として独占されていた聖書もまた、このグーテンベルクの印刷技術によって民衆に解放されることになった。1455 年にはグーテンベルク自身によってグーテンベルク聖書が印刷され、1534 年にはマルティン・ルターによってドイツ語訳聖書が出版された。そして、聖書が民衆に解放されたことにより、宗教改革という巨大な潮流が生みだされることになった。ポスター（2001）は、中世においては一冊の聖書を書き写すのに大変な労力と時間が必要であったのが、現代ではわずか数分で完全な複製をダウンロードでき、検索できるようになったことを指摘しつつ、次のように述べている。「すべての知識がどんな人でも利用できるような教育社会という啓蒙の夢が、現在では技術的に可能なのだ。司祭が聞きなれない言葉でくどくどと語り、（中略）情報の流れが制限されたこうした影の世界は永久に消えたように思われる。明らかに人類史における新しい一日が始まったのである」。けれども、聖書がデジタルデータとなってモニタ上に表示されるようになるとき、同時に「羊皮紙のページを飾っていたアルファベットのシンボルの同じ連鎖は新しいメディアに表現されることによってあるレベルでの意味を失っている」。それ故、「この一日がどうなるかはまったく明らかになっていない」（同書：165、

209)。

ここでポスターが直接語っているのは、ネット上に置かれた電子データについてではあるが、それに対比されているのが一文字一文字手によって書かれた聖書であるという点においては、機械的に複製可能である活版印刷による聖書も同様だろう⁽²⁾。情報が持っていた固有性、希少性は失われ、アクセスに要するコストが激減することにより、情報それ自体とは別の、何らかの価値が失われることになった。

情報を遠隔地へ伝達するためのシステムとしては、既に紀元前490年には「職業と実践により訓練された伝令」による郵便制度が機能していたことが、ヘロドトスによって記述されている。

情報伝達システムは権力の維持と拡大に不可欠である。それ故、時代時代の諸国はこのような郵便システムを非常に重視してきた。ローマ帝国では、幹線道路に幾つもの中継地点が置かれ郵便が次から次へと引き渡されていく *cursus publicus* というシステムが作られていた。それが民衆の手にも届くようになったのは、だいぶ下って15世紀、神聖ローマ皇帝マクシミリアン一世の時代になってからである。気軽に利用できるとはいえない費用が掛かったとはいえ、幹線道路を利用し、駅馬車によって全ヨーロッパへと運ばれる郵便の信頼性は高く、ブリュッセルからトレドまで、12日程度で届いたといわれている⁽³⁾。

しかし、郵便システムがいかに優れたものだとはいえ、それによって運ばれるのが物理的なモノである以上、搬送時間がかかる、インフラ整備も含めたコストが掛かる、情報の破損や紛失の可能性がある等、さまざまな限界を伴っていた。けれども、もし情報そのものを送ることができれば、これらの限界

の多くを改善できることになる。

このような考えから生まれたのが腕木通信 (telegraph)⁽⁴⁾システムであり、フランスの発明家クロード・シャップにより1794年にその第一報が送信された。腕木通信は、1つの支柱と3つの可動部分から構成された機械であり、丘や塔の上に設置された⁽⁵⁾。「空に浮かぶこの装置のシルエットは、ずっと遠くからでもみることができた」(ヘッドリク 2011: 213) という。天気の悪い日や夜間には使用できないという制限があったものの、晴れた日中であれば、1つのシグナル(3つの可動部分の位置によって表現される98種類のパターンのうちのひとつ)を、760km離れたツーロンからパリまで、120個の中継地点を経由してわずか12分で送れたという。この優れた伝達性が政治的、軍事的に極めて有用であることを認識したフランス政府によって腕木通信は重用され、1840年代までには530の中継点と総長5000kmに及ぶ巨大なネットワークが構築されることになった⁽⁶⁾。

腕木通信システムは、そのハード面においては何ら新規の技術が用いられたわけではない。にもかかわらずそれが革新的であったのは、そのソフト的な運用面にあった。実際、腕木通信における考え方の幾つかは、現代のデジタル通信を先取りしていたといえる。特に、上述した腕木通信のパターン表現に見られる曖昧性の排除は、デジタル信号のエラー排除に通じるといえるだろう⁽⁷⁾。また、腕木通信の信号自体は原理的に誰でも眺めることができ、かつメッセージ内容は政治的、軍事的に秘匿性を要するものであったことから、そのコード体系は「機密事項として慎重に防護されていた」(グリッグ 2013: 168)。これは今日の無線LANにおける暗号化の重要性と何ら変わるところがない。

これらのメディア史において、単に表層的な技術的革新があっただけではない。そこにはその動因として、人間が人間として在るために他者とつながりたいという本源的なコミュニケーション拡大への欲求もまた大きく関わっていた。そして同時に、メディアが政治システムや経済システムと深く結びついて発展してきたことも確かである。

情報時代というものがいつ開始されたのかについては様々な議論がある（ヘッドリク 前掲書：8-9）。けれども、少なくともそれは、コンピュータやインターネットの登場によって突然始まったのではなく、長い人類の歴史においてつねにそこにあったものの延長線上に位置づけられる。

2 情報技術の環境化

現代社会を生きる我々の日常に満ち溢れる無数の情報技術の起点となった幾つかのできごと——コンピュータの基礎を作ったチューリングの計算理論とフォン・ノイマンのオートマトン論（1930 年代）、あるいは情報理論の分野を切り拓いたシャノンの「通信の数学的理論」（1948 年）など——を示すことはできよう。

しかし、前章で見てきたように、いま我々が手にしているメディアにみられる概念の多くが、電気以前の時代から既に現れていた。単純な高速化、広範囲化ということを超え、ではいったい、どこに現代における情報技術の革新性があるのだろうか。

本論は、情報機器の小型化、低コスト化という点にこそ、他から隔絶した革新性があると考え。最初期のコンピュータである ENIAC であれば、その大きさや消費電力、メンテナンスに必要な専門知識や維持コストなどのすべてが、我々の日常生活の尺度

を超過するものであった。しかし、いま我々の大半が手にしている——まさに手のひらに収めることができるものとしての——携帯電話あるいはスマートフォンは、ENIAC を遥かに超える性能を持ち、汎用機械として通話やインターネットのみならず、GPS による位置情報の取得や電子マネーによる決済、小型カメラによる撮影など、我々の日常の様々な場面において利用されている。

また、RFID (Radio Frequency Identification) は、数 mm 角で低コストであり、人間や動物をさえ含めたあらゆる商品にとりつけることができる。RFID を利用することで、効率的な物流管理が可能となる。Suica などの IC 乗車券もまた我々の行動経路を記録できるが、それは我々自身が労働力商品であることを示しているだけではなく、その移動経路の総体、すなわち我々の生活そのものがビッグデータとして商品価値を持つことも意味している⁽⁸⁾。

街中に張り巡らされた無線 LAN のアクセスポイントや携帯電話の基地局は、どこにしようとも我々がインターネットへアクセスすることを可能にし、あるいはインターネットが我々にアクセスすることを可能にしている。高度約 2 万 km に位置する GPS 衛星の信号は我々がどこにしようとしてくれると同時に、国家や企業が我々の所在や移動をつねに監視することを可能にもしている。けれども、我々は普段、大気中を無数に飛び交うこれらの電波や静止軌道上にある衛星のことなど、いっさい意識することはない。

ある日我々がどこか遠くへ行き電波の圏外に出てしまったとき、あるいは何らかの障害によって電力の供給が途絶えたとき、漠然とした不安感とともに、その欠如が我々の意識に上る。しかしその機会さえ、日々減少していく。我々にとっての「遠くの場所」

とは、すべてが高速化、無距離化していく現代においてもはや物理的な遠さではなく、電波の届かないところを意味し、かつその遠い場所は最終的に失われるだろう。震災を経てなお縮小するどころか拡大し続ける電子的ネットワークは、神話における怪物たちの不死性さえをも思い起こさせる。

我々にとっての情報技術の存在は、既に我々の意識下に迫いやられ、いわば空気のようなものとして、あつてあたりまえのものとなっている。このように情報技術インフラが遍在化し、潜在化し、不可視化することを、ここでは情報技術の環境化と呼ぼう⁹⁾。

一昔前には、「現実」と電子的な「仮想」は明確な境界線によって区別し得るものだと考えられていた。ファミコン（1980年代）であれば、我々はコントローラという原始的なインターフェイスによって、重く分厚い鉛ガラスによって隔たれたTV画面上に描かれる世界のなかでキャラクターを動かし、遊んでいた。それはまさに、情報技術に対するステレオタイプな理解の象徴といえるだろう。しかしいうまでもなく、仮想性そのものは人類が言語を手にしたときから存在していたのだ。フリードバーグ（2012）が的確に指摘しているように、デジタル技術とヴァーチャリティの安易な同一視には注意しなければならない。

情報技術の環境化が意味しているのは——例え虚構であつたとしても——かつて我々が引いていた現実と仮想の境界線が、もはや明確には示せなくなっているということに他ならない。現実／仮想という単純な対立項を想定し得た牧歌的な時代は既に終わり、いま我々の目に映るのは、不可視化されたテクノロジーによって作られた新しい次元での現実のなかで生きざるを得ない我々自身の姿だ。そうであるにもかかわらずなお、そのどちらの極に立つにせよ

現実／仮想という虚構の二元構造に拘泥し続けるのであれば、我々はその行為自体が持つ仮想性のなかで、ついに現実を失うことになるだろう。

美術家の大山は、都市における新たな芸術の形態としてのストリートアートに注目しつつ、次のようにいう。「そこでストリート・アーティストたちは、一方で管理システムによって情報環境的に眼差され、自らの物理的情報（顔認証や位置情報）を採取されかねないという受動性に身を置きつつ、他方で、都市空間の物理的レイアウトを情報環境的に眼差するという能動性を持っているのだといえる。そのように考えていくと、都市空間や情報空間、物理的実体、情報実体などの区分けは実はそれほど明確ではなく、常に入り組んだ複雑さを呈していると考えべきなのかもしれません」（大山2010：98）。

問わなければならないのは、彼のいう「複雑さ」がどの程度のものなのかということだ。それが単に、現実と仮想が交わることなくモザイク状になったものでしかないのであれば、そこに新しい現実など描く必要はないだろう。しかし情報技術の環境化とは、情報技術（情報メディア・デバイス）が極小化され不可視化されるまでになり、環境のなかに溶解し潜在化してしまった状態を指す。そうであるのなら、美術家である大山が直感的に把握している「複雑さ」もまた、より根源的な次元における現実と仮想の融合なのではないだろうか。

3 現実の探究

人類史において仮想は不断に存在してきた。しかし若林（2010）によれば、そこにはつねに〈遙かな根源〉としての過去と現在を結び、この場所に固有性を与える死者たち——要するに歴史や文化、そして伝統と呼ばれるもの——が存在していた。けれど

も、いま我々が置かれている状況からは、この〈時と場〉が失われてしまっていると彼はいう。例えば我々が電車に乗るとき、それは「具体的な身体で歩むこと、その道筋を経験して、具体的な他の場所やそこにいる他の人と出会うこと」（同書：182）ではなく、〈時と場〉を失い抽象化された、新宿駅や渋谷駅という標準化され固有性を持たない場所から場所への、チューブとしてモデル化される移動でしかない。我々はチューブのなかを移動しつつ、スマートフォンなどの液晶画面という「窓」を通して、仮想空間を眺める。そしてその窓の向こうに見えるのは、新しい現実などではなく、これまでの現実に加されたせいぜい新たな一局面に過ぎない。

しかし彼の議論において前提とされる〈時と場〉にはそもそも強い恣意性がある。彼が永続性の典型として挙げている宗教についても、その信仰の内容や礼拝形態は永続普遍などではなく、むしろ時代と共に流動的に変化し続けるものであり、だからこそそこにはその時代に即応した現実性が与えられる。また諸々の場に根づいた文化、伝統についても、その連続性がすべからず虚構を伴うことは指摘するまでもない⁽¹⁰⁾。

他方で、仮に〈遙かな根源〉を持たないとしても、それがその場の空虚さを決定づけるわけではない。現実には新宿駅や渋谷駅を利用している誰もが知っているように、そこには、例えば目を瞑っていても容易にどこの駅なのかを判別することができるほどの生々しい固有のリアリティが渦巻いており、それを「大都会の駅の情景」（同書：74）などと捨象し抽象化することはできない。電車でどこかへ行くとき、我々は導線のなかを光速に近く流れていく電子などになっているわけではない。隣に立つ誰かの熱量を、息遣いを感じ、無言のざわめきのなかに身を浸し、

窓の外を過ぎていく家々のひとつひとつに想いを寄せる。そして同時に、手にしたスマートフォンの小さな「窓」に映しだされた遠い異国で苦しむ誰かの惨状に一瞬だけでも胸を痛め、ネットからダウンロードした音楽を聴き周囲の雑音を遮断しようとしつつ、次の駅で乗り込んでくる大量の乗客に押し揉まれ人間を憎悪する。その全体に、我々の日常のリアリティが現れている⁽¹¹⁾。

若林は「今日ときに「^{ヴァーチャル}仮想」という言葉で指示される情報環境やメディア環境も、物としては存在していないとしても、固有の社会的現実性をもって現実存在している」（若林 前掲書：18）という。現代情報社会が仮想性によって覆い尽くされているという安易な立場を否定し、そこに現れてくる新たな現実のかたちを慎重に探ろうとする若林の議論は極めて重要である。にもかかわらず、現代社会においては仮想と現実が「まだら」になっており、そのなかで我々はどっちつかずのまま生きているのだという彼の主張は、結局のところ根本的な次元において現実／仮想という二元構造を前提してしまっている点において従来の情報社会論の枠組みに留まったままではないか。先の引用に続け、若林は「物的な環境と情報的環境を分けることに意味があるとしても、それらが共に私たちにとって実際の現実であるということ、そのような質的に異なる環境を共に現実として私たちが生きているということもまた事実なのだ」と続けてしまう。本論の立場からすれば、ここに彼の議論における不徹底さが明確に見て取れる。「共に」という言葉が意味しているのは、物的環境と情報環境が決して融合しないものだということだ（それ故、それらはせいぜい「まだら」になるしかない）。しかし分離可能であると考える限りにおいて、情報環境から切り離された物的環境

のみをリアルだとする従来の二元的議論から本質的に離れることはできず、情報技術が環境化したこの現実を表現するまでには達していないと判断せざるを得ない。

和田（2004）もまた、技術的肯定主義と否定主義という使い古された二分法を拒絶し、存在論の立場から情報メディアについて精緻な分析を行っている。

彼の議論においてつねに「原光景」として参照されるのは、仮想現実（Virtual Reality：VR）装置であるヘッドマウントディスプレイ（Head Mount Display：HDM）を装着した人間が持つ、ある種の滑稽さである。「VR 端末を通じて生きられる体験は一步視点を引いてみれば滑稽になる。というのも、他人の眼から見れば、仮想現実にとっぷり浸かっているその端末着用者は何もないはずのところでは何かをつかむ仕草をし、何もないはずのところでは何かをよけるように恐る恐る歩こうとするからである。あるいは自分の前に壁があってもそれにぶつかるまで分からないだろう」（同書：21）。

しかし彼の指摘する滑稽さは、表層的な議論をするのであれば、Google Glass などの拡張現実（Augmented Reality：AR）技術によって、すなわちこの身体が存在する「ここ」を基盤としつつも周囲の環境に複数のレイヤーを重ねあわせ、さらにはそれをユーザー間で共有するような技術によって、容易に回避されてしまう。若林の議論における「窓」と同様、結局のところその滑稽さは、情報技術のある発展段階における一時的な限界を示しているに過ぎないのではないだろうか。

また、和田は、電話の向こうに居る相手に対して「お辞儀をしている、あるいは身振り手振りで話している」（同書：35）ことの奇妙さについて語って

いる。無論、彼も指摘しているように、それを単に心理学的な反応として理解するべきではない。しかし一方で、ハイデガーを経由したヴィリリオの「後ずさり：recul」を用いたあまりに技巧的な彼の論述に、果たしてどれだけ説得力があるのか。もしお辞儀や身振り手振りが奇妙であるというのであれば、古代、神殿において——二重の意味で仮想である——神像を前に礼拝していた人びとはなぜ奇妙ではないのか。和田はそこに現代情報メディアの特異性を見いだすのだろうが、そうではなく、むしろそこにはつねに、仮想を通してさえその向こうに現実の相手を見だし、それに対して自らの全体を以て応答しようとしている人間の姿があるのだと本論は考える⁽¹²⁾。

和田も情報技術の不可視化に気づいてはいるが、それは彼においてさして重要な論点ではない。ここにおいても和田が想定しているのは、コンタクトレンズなどの極小化した VR 技術であり、使用者はそれによって「仮想現実にとっぷり没入」することになる。このとき、外見からは使用者が情報メディア・デバイスを装着していることが判別できないため、その装着者は「気が狂っている、錯乱している、白昼夢を見ている」（同書：314）と判断されると彼はいう。しかし、そもそも初めから環境没入型の情報技術にしか関心がない和田の議論において、いま・ここから断絶した極限において使用者が狂人として現れてくるのは当然の帰結である。現代における情報メディアを分析する際に AR を扱わず、執拗に環境没入型の VR に拘り続ける彼の議論には、作為的な印象を抱かざるを得ない⁽¹³⁾。

最終的に和田は、技術にはつねに、完全には人間化しきれない「ポテンシャル」があり、メディアの可能性を「ヒューマニズムのイデオロギー」（同

書：136) によって切り取るべきではないという。そのために我々は、技術を人間化するのをやめるだけではなく、さらに我々が「《人間》であることに留まっていることをやめねばならない」、「《人間》という概念が解体されねばならない」（同書：212-213）とさえいう。けれども、問うべきはむしろ、ポテンシャルを拡張し続けていく情報技術のなかで、なおつねに消し去りがたく残り続けてきた人間の存在論的な原理とは何かということではないのだろうか。

結局のところ、若林も和田も、現実と仮想という二項対立を前提とした旧来の情報社会論を乗り越えようとしつつ、その根源的なところでは同様の枠組みから抜けだせずにいるため、いま・ここにおける現実を描くという目的を貫徹することができないでいる。

4 Lifelog

では、現実と仮想の境界が消失した、情報技術が環境化している現代社会とはいかなるものだろうか。それは、あらゆるものがシュミラークルとシミュレーションによって覆い尽くされていくボードリヤールのなハイパー現実（ボードリヤール：2009）を意味するのではない。「いつでもすでに複製されてしまった」現実というボードリヤールの言説は、必然的にある種のニヒリズムを伴ってはいるが、確かに現代情報社会を鋭く示している⁽¹⁴⁾。けれども、ことの始まりにおいて情報化が持っていた——煌びやかで狂騒的で虚飾に彩られた——インパクトが過去のものとなったいま、我々に残されたのは、ただ凡庸な日常である。しかしそれは単に凡庸なのではない。この新たな日常においては、スマートフォンの「窓」や SF に登場するガジェットのように仰々し

い HDM などに仮想を見いだすこと自体が滑稽であるほど情報技術が不可視化し、現実のなかへと分解してしまった。すなわち、仮想は現実飲み込まれてしまった——仮想が現実、あるいは現実が仮想に置き換えられたのではなく、まさに飲み込まれ、噛み砕かれ、吸収され尽くしてしまったのだ。それは、その情報技術を我々が認識できないだけに、相も変らぬ凡庸な日常であると同時に、極めて危険な日常でもある。

人類が言語を獲得して以来つねに我々とともに在り続けてきた仮想性が直接的な人間存在への脅威に転じた根本的な要因は、資本主義市場経済システムにこそ求めるべきだろう（だからこそ、消費社会論を背景としたボードリヤールの議論は、その鋭さをいまだに失わないのだといえる）。そもそも、あらゆるものを仮想化していく最大の技術とは、貨幣なのだ。そして、かつて対面して売買を行っていたコミュニケーションの場としての市^{いち}が、最終的に国際金融市場へと至るとき、すべてが仮想化される空間が完成する。そこではあらゆるものが交換価値としてのみ計測可能な抽象的データに変換され、人間の痕跡は既にいかなる意味においても見いだせない。在るのはただ完全に自律した貨幣の自己増殖運動のみである。我々は自らの欲望に従い画面上の取引ボタンをクリックするが、しかし実はそこには、自律化した貨幣システムによって支配されクリックするためだけの道具となった痙攣する指しかない。けれども、その仮想空間における数字の増減はまさに現実なのであり、たかだか数ビットの変化が数万人あるいは数億人の人びとの生活・生命そのものを破壊していく。

ここに、仮想性の原因を情報技術に求めることの

無意義さが示されている。確かに限界まで巨大化し即時化した国際金融市場はその規模と速度、そして正確性において情報技術なしには成立し得ない。しかし国際金融市場の登場自体は貨幣そのものに内在していたものの顕在化であり、情報技術はその手段に過ぎない。他方、第1章で見たように、コミュニケーション技術としての情報技術は、人間の存在論的原理でもある。その限りにおいて情報技術は、その根底に他者とつながろうとする人間の願いを必ず隠しているはずである。

無論、だからといって情報化そのものに対して無批判でいて良いということではまったくない。また、決して誤解してはならないが、これは貨幣システムの道具としての情報技術とコミュニケーション技術としての情報技術が分離できるということでもない。けれども、少なくとも我々は仮想化の原因として情報化を批判することの不毛さを理解しなければならない。そうでなければ、今後ますます世界を全面的に支配していく資本主義市場経済システムに対して、我々は根源的な次元において対決することなどできるはずもないだろう。そのためにも我々はここで、環境化した情報技術が我々の現実をどのように変容させていくのかを認識する必要があるのだ。

そこで、次にその現実に対する認識を大きく変えようとしている情報技術である Lifelog について検討しよう。

我々の人生は、一般的に膨大な情報によって満たされている。例えば、今朝起きてからいまこの文章を読むまでに目にしたもの、聴いたもの、触れたもののすべてを数え上げることを想像してみれば、それが不可能なまでの労力と時間を要することは明らかだろう。けれども、スマートフォンや RFID、都

市のあらゆる場所に隠された監視カメラ網などの情報メディア・デバイスによって、我々は自覚的あるいは無自覚的に、この「私」が生みだすあらゆる情報——どこへ行ったのか、そこで何を食べたのか、何を見たのか、何を買ったのか、誰と話したのか、そして何を感じたのか——を記録することができるようになる。それを可能にする技術の総体を、Lifelog と呼ぶ⁽¹⁵⁾。

近代化の過程において情報化とともに個人主義もまた進んでいくなかで、ひとりひとりの人生の差異に対する価値意識もまた増大してきた。誰もが同じ生活を送っているのであれば、この「私」の生活の記録 (Lifelog) に意味はない。けれどもし、「私」の人生が替えがたい固有性を持つのであれば、そこには記録をする価値がある。無論、どのような時代であれ、我々の人生にはそれぞれ代替不可能な固有性がある (ただし、それ故それが無条件に素晴らしいものであるとは限らない)。Lifelog の技術は、この、それぞれに固有の生活を記録するコストを大幅に低下させた⁽¹⁶⁾。

この Lifelog が、我々にとって既に与えられているものとなる時、人間存在は大きな危機に曝されることになる。環境化した情報技術によって、我々はあらゆる日常生活の記録を取れることが当然であると思い、またそうであることを欲望する⁽¹⁷⁾。しかし本当はそうではない。Lifelog はその名のとおり、まさに記録でしかない。にもかかわらず、amazon のレコメンデーションシステムに代表されるように、これらの Lifelog が我々の生活を導く (しかし実際には限定する) ものとしてフィードバックされることにより、この「私」の生の記録から、Lifelog によって規定される「私」の生という逆転が生まれる。

環境化する情報技術は、使用者に対して、限りなくその使用を意識させないようなインターフェイスを持つ。しかしそれは同時に、そのために自由度を制限されたインターフェイスに対して、人間をその自覚なしに嵌めこんでいく方向にも力を持つ。通信圏外に出ることに対する怖れは、現代においてはもはや生得的なものにさえなっているかもしれない。

情報技術の環境化が意味しているのは、あくまでデジタルデータを記録するシステムの環境化であって、デジタルデータの実世界化ではない。けれども、生体認証システムによって扉が自動的に開き、そこで機能している生体認証システムが意識されないままにこの「私」の固有性を保証するとき、生体認証システムが開くことを許した扉のみが「私」にとってこの世界における現実の扉なのだということになる⁽¹⁸⁾。

それは最終的に、我々が訪れ得たであろうあらゆる場所、我々が経験し得たであろうあらゆるものと、我々が出会えたであろうあらゆる人びとの喪失をもたらす。にもかかわらず、もし我々がいまそれに対して無批判であるのなら、明日にはもう、不可視化し環境化した情報技術が我々の生を規定していることに気づくことさえできなくなっているだろう。

もうひとつの重要な論点として、Lifelog が国家や企業によって監視／管理されるために利用されるのではないかという懸念がある。情報技術の環境化が低コスト化によって実現されているとはいえ、社会的な規模でみれば国家や企業にのみ可能な莫大な資金投入が必要であり、そこでは投資に十分見合うだけの見返りがあることが前提されている。我々の購買履歴や GPS による位置追跡はいうまでもないが、一見ただ個人個人の睡眠時間や運動量を計測するだ

けのモバイル機器も、その情報がインターネットを経由して企業のデータベースに集積されていくことでビッグデータとなり、営利活動に利用される。それが国家にも提供されるとき、まさにフーコーのいう生権力が現実化される。その構造は、利便性や安心感の名の下に我々が自ら進んで依存することによって、よりいっそう避けがたく強化されていく。

けれども、情報技術が環境化する現在においてより問題とすべき点は、これらの技術が監視／管理に用いられることをさらに超えたところにあると本論は考えている。無論それが重要かつ必要であることは間違いない。しかし同時に、情報技術が環境化するなかで起きているのは、個人的コミュニケーションの次元における情報技術と社会的次元における監視／管理技術としての情報技術の線引きがもはや困難になっているということでもある。先述したとおり、これらの環境に投資する側（国家や企業）にはその意図がある。しかし Lifelog を利用して生きている我々は、それらの監視／管理技術が巧妙に隠蔽されているが故に騙されているだけではない。またその利便性故にあえて監視／管理技術と共犯関係にあるだけでもない。そうであるのなら、我々はその虚偽を暴き、利便性と決別しさえすれば良いということになる。そうではなく、いま我々が、自らの現実を Lifelog として生きているという点にこそ、より根源的な危機があるのだ⁽¹⁹⁾。

終わりに

では、避けられないものとして現れる情報技術の環境化のただなかで、我々はいかにして人間で在り続けることが可能なのだろうか。

第 1 章で見てきたように、メディアは、権力や経済との不断の結びつきによって発展してきた。しか

し同時に、そこには他者とのコミュニケーションの拡大を願う、我々人間の本源的な欲求もまたその原動力としてあったことを忘れてはならない。それは、情報技術がどれだけ資本主義市場経済システムと結合し、その歪な手段に堕してしまっただとしても、我々が他者とのコミュニケーションを希求する限りにおいて、つねにその背後に、あるいはその片隅に、消し去りようのない根源的な要素として残り続ける。

情報メディアによって人間存在が仮想化されるという言説は、人間と人間の現実の関係性を重視しているかのように見えて、実は我々に結びつけられた（あるいは潜在的に結びつけられている）他者を切り捨てる暴力となりかねない。

確かに、情報技術は、我々に何か新しい現実を与えてくれるわけではない。ただしそれは、その新しい現実というものが、発展史観的な意味で、すなわちより良く、より望ましいものであるという意味である限りにおいてのみ正しい。情報技術の環境化には、間違いなく、人間存在に対する根源的な危険性が潜んでいる。しかし、情報技術を技術として、コントロール可能で分離可能なものだという近代的な誤認に囚われている限り、我々は我々が生きているこの現実を正しく認識し、応答することはできない。我々は、現実／仮想という二元構造を超えたところにある、新たな現実を生きている我々自身の生を描かなければならない。

再びナンシーの言葉を引くのであれば、我々が直面している危機とは、「同一の文明の方策でもって治癒することができるような危機ではない」（ナンシー 前掲書：60）。それは単なる技術的な失敗によってもたらされた危機などではなく、人類の歩みの先に現れた必然としての危機であり、だからこそ、いま我々には、根源的な眼差しの転換が求められて

いるのである。

我々にはどのような未来が残されているのだろうか。けれども、それをいまの時点で描くことは不可能であろうし、また必要でもない。求められているのは「現在において思考すること、そして現在を思考すること」（同書：64）なのだ。情報技術が環境化し、現実と仮想の境界が溶解していくなかで、なおその向こうに残り続ける他者の声に我々は耳を澄まし、なお残り続ける我々の生に目を凝らさなければならぬ。真の意味で人類をはじめて可能にする未踏の共同性は、恐らくその先に現れる。

注

(1) 星名（2006：10-11）。

(2) とはいえ、現代社会において知識の普及を可能としている書籍に対する原理的な批判はまず聞かれない一方で（それは焚書という禁忌さえ連想させる）、電子書籍に対する拒絶反応は未だに根強くある。その差はどこから来るのだろうか。これについては本論の主題から若干離れるため省略するが、遠藤（2013）はベンヤミンのアウラに関する議論を参照しつつ、写真やフィルムに焼き付けられた映像、レコードなど、あくまで物質性を持っている複製とは異なり、現代では情報それ自体の複製が可能であるとして、それを「メタ複製技術」と呼び、興味深い分析を行っている。

(3) ヘッドリク（前掲書：199）。

(4) ここではヘッドリク（前掲書）に倣い腕木通信の原語である telegraph としたが、現在では telegraph は一般的に電気信号を用いたメッセージの伝送に用いられ、腕木通信は semaphore（仏：sémaphore）等と呼ばれている（星名 前掲書：396）。

(5)腕木通信では、全体を支持する支柱が一本立てられ、その上端に回転可能な調整器と呼ばれる板の中心が連結されている。さらに、調整器の両端には指示器と呼ばれる板がその根元でつながり、そこを軸に時計の針のように回転する。指示器は、調整器に対して縦横斜め7方向（調整器と重なる位置にあるときは、調整器から真直ぐ伸びているときと誤認しやすいので除外される）に向いているときに意味を持つ。指示器は調整器の両端にあるので、7×7で49種類の表現ができる。さらに、調整器そのものが、柱に対して水平か垂直（斜めのときは誤認性が高まるために無効とされる）の2種類の状態を取ることで、結局、49×2で98通りのパターンを表現できる。なお、ここで述べたのは1799年以降の改良型のコード体系（星名 前掲書：391）に基づくものだが、インターネット等でそれ以外のコード体系も確認することができる。

(6)ヘッドリク（前掲書：219）。

(7)ただし、詳しくは触れないが、腕木通信におけるコード化の手法は、現在我々が用いているビットコードに比較すれば、まったく洗練されていないものではある。またグリッグ（前掲書：171）によれば、その通信品質は天候だけではなく、伝送者の注意力不足によっても大きく損なわれたという。

(8)情報技術の拡大と発展に伴い、それがもたらすデータ量は、もはや通常のデータベースソフトウェアでは扱うことができないほど爆発的に増えている。この莫大なデータをビッグデータと呼び、潜在的に企業や国家によって利用される可能性を持つものとして近年注目されている。そこにはプライバシーの侵害等重大な危険性があるが、同時に忘れてはならないのは、この技術が人間から不可算性、固有性を奪うことだ。固有性が失われるということは、そも

そもプライバシーを侵害される人間存在そのものの喪失を意味しているという点で、より根源的な問題であると本論は考えている。例えば2013年度の参議院選挙速報において、このビッグデータを基にしたと銘打ち、幾つかのメディアは選挙速報を行った。けれども民主主義の原理がひとりひとりの人間の代替不可能な固有性にこそ求められるのであれば、それを全体として無名化し、単なる統計データに置き換えてしまうような考え方は、まさに民主主義の取り返しのつかない敗北を表している。しかしそれに対する根本的な批判はほとんど見られない。

(9)ここでいう「情報技術の環境化」という用語は、もともとは『実世界ログ—総記録技術が社会を変える』（東京大学アンビエント社会基盤研究会 2012）において使用されているものである。しかし、そこでいわれている「環境化」の背後には、技術的楽観論、そして情報産業との結びつきが色濃く存在している。単なる事実を示す用語としてのみ、本論では「情報技術の環境化」という表現を用いるが、その思想的な背景としては、『実世界ログ』の立場とはまったく相反する立場にある。

(10)文化や伝統の持つ虚構性については小坂井（2003）、ホブズボウム（2003）等を参照。

(11)よりパーソナルな移動手段である自動車の場合はどうか。GPSやデジタル地図、各種センサーなどの発達により、自動運転技術の実用化は目前にある。我々はナビゲーションシステムに目的地を入力し、あとは何もする必要はない。いつか移動という言葉は、ただドアを開けて車に乗り、再びドアを開けて車から降りる、ということだけを意味するものになるかもしれない。しかし、そもそもパーソナルな移動手段としての自動運転自体は、古代ローマ帝国におけるネロの妃ポッパエアの馬車による旅程（星名

前掲書：75）などにも、その類型を求めることができる。むしろ現代における自動運転技術に固有な危険性は、それを可能にしている技術群が監視／管理と表裏一体のものであるところに由来する（これについては第4章であらためて考察する）。けれど何よりも、やはりこのような描写それ自体が仮想なのだ¹³と本論は考える。なぜならここには、現実にかかる移動時間、現実には運ばれる身体への眼差しが一切欠如しているからだ。我々は窓を開け、排気ガスに塗れた空気を感じる。誰かに会いたいと願い急ぐ気を静め音楽をかけ、あるいは行きたくもない場所に行くことを考え憂鬱になる。並走する、あるいは対向車線を走る無数の自動車のそれぞれが運ぶそれぞれの人生を想像してみたりもする。重要なのは、その光景全体に宿るリアリティとは何かを問うことなのだ。

（12）そもそも和田はその議論の中心をヴィリリオの再解釈にあてているが、彼がいかに擁護しようと、ヴィリリオが「隣人は、私のそばにいる人で、いっしょに都市を形成し都市の権利を守る人です。都市の外にいる人々は事実上、異邦人であり敵でした」（ヴィリリオ 1998：43）と主張し、インターネットによって実現された世界モデルを「メガ都市、それはバベルです……。そしてバベルとは、内戦なのです！」（同書：91）とまで断言していることは否定しようがない。ヴィリリオには、グローバル化する現代社会において、遠くに居り、にもかかわらず我々が豊かさを享受するための犠牲になっている誰か——それは我々の生を支えているという意味において、隣人以上に隣人である——に対する倫理など到底問うべくもないだろうし、そうであるのなら、そもそも電子的メディアの是非自体、ヴィリリオにおいては初めから問いにならないものとなる。

（13）VR は遠隔医療システムや無人攻撃機（drone）の操縦にも利用されており、他者から切り離された技術では決してない。後者についていえば、まるでゲームのように人を殺すことを非難するのは容易だが、しかしそのとき、戦争（あるいは虐殺）自体に対する批判は背景に退いてしまい、またそのゲームによって殺される、ひとりひとりの絶対的に固有な他者という圧倒的な現実¹⁴でさえ、仮想性に対する批判のためのたかだか一要素でしかなくなってしまう。そのような言説こそが仮想なのだ¹⁵と本論は考える。

なお、dronestagram (<http://instagram.com/droneagram>) は、ドローンによって攻撃された場所の情報を収集し、その場所の航空写真を Instagram や Tumblr, Twitter を利用して公開している。これは、仮想とされるものが生み出す生々しい暴力の痕跡を、遠くの世界のできごととして知らずに済ませている我々の眼前に仮想とされるメディアを通して突きつけることで、現実や仮想、そして我々自身の想像力を問う興味深い試みとなっている。

（14）「いつでもすでに複製されてしまった」現実を極限までおしすすめる可能性を持つとして近年注目されている技術に、3D プリンターがある。その原型は 1980 年代にまで遡るものだが（バーナット 2013：85）、技術的な改良と低コスト化によって個人利用が急速に容易になってきている。これは単に生産構造を変えるだけではなく、例えば手紙から電子メールのように、モノの移動から情報それ自体の移動へと変遷してきたメディアの歴史を、さらにモノの情報としての移動という次元にシフトさせる。本論では紙幅の都合上扱えないが、後述する Lifelog と並び、仮想と現実の境界が消失したこれからの現実を描く際には最重要な要素として、技術論、生産論としてだけではなく人間論的に分析する

必要があると考えられる。

(15)Lifelog とは、「人間の行動や体験 (Life) をデジタル化し、記録 (Log) すること」(東京大学アンビエント社会基盤研究会 前掲書: 34) を意味している。

(16)けれども、この言葉自体に既に大きな矛盾が含まれている。それは、問題となっているのが代替不可能な固有性であるにもかかわらず、その実現の際に問われるのが計算可能な、すなわち代替可能な金銭的価値であるということである。結局のところそれは、我々の固有性をロングテールとして位置づけ、コストの計算をしているだけに過ぎない。

(17)情報技術が無制限な記録を提供するとき、我々の欲求もまた、歯止めを失った欲望となる。

(18)ここで、重要なメディアのひとつである地図について触れておくべきだろう。地図はコミュニケーションの拡大という人間の本性に直接関わるものであると同時に、統治や版図拡大、交易といった政治、軍事、経済と結びついているという点において、第1章で述べたメディアの特徴を優れて示している。また、地図は現実の場所を抽象化するとともに、未だ行ったことのない場所を想像させるという、仮想に関わる機能も持っている。今後、高解像度の衛星写真やGPS、ARなどが組み合わさることにより、地図は大きく変化していくと思われる。それはネットワークを通じてパブリックなものになる一方、Lifelog と結びついた (個人的な意味を付与された) 極めてプライベートなものにもなるだろう。同じ空間に在りつつも、極度に共有化／個別化された地図を通して眺める現実がいかなる共同性を生み出すのかは、重大な問いとして残されている。

(19)ある検索エンジンを利用した検索は、ユーザーの検索履歴を参照することによってそのユーザーに

より適切な (とアルゴリズムが判定する) 検索結果を提示する。それはユーザーに利便性を提供する (ように見える) と同時に、行動ターゲティング広告として企業に利用されもする。しかし検索履歴は我々にとって重要なプライバシーに関わるものであり、その利用には何らかの法的／技術的制限をつねにかけていかなければならない。けれども人間存在にとってグローバル化が避け得ないものであるのなら、我々を取り囲む情報量の増大もまた避け得ず、情報なしには生きていけない我々にとって検索は我々の生の基本的な様態となる。そうである以上、それは一企業に対する法的／技術的制限といった次元を超えて、我々の生の在り方そのものに対する問いとして理解していかなければならない。

参考文献

- 遠藤薫 (2013) 『廃墟で歌う天使—ベンヤミン『複製技術時代の芸術作品』を読み直す』現代書館
- 大山エンリコイサム (2010) 「大山エンリコイサム × 南後由和」『アーキテクチャとクラウド—情報による空間の変容』富井雄太郎編, millegraph, pp. 80–101
- 小坂井敏晶 (2003) 『民族という虚構』東京大学出版会
- 東京大学アンビエント社会基盤研究会 (2012) 『実世界ログ—総記録技術が社会を変える』PHP パブリッシング
- 星名定雄 (2006) 『情報と通信の文化史』法政大学出版局
- 若林幹夫 (2010) 『〈時と場〉の変容—「サイバー都市」は存在するか?』NTT 出版
- 和田伸一郎 (2004) 『存在論的メディア論—ハイデガーとヴィリリオ』新曜社

-
- A. フリードバーグ (2012) 『ヴァーチャル・ウィンドウアルベルティからマイクロソフトまで』
(井原慶一郎・宗洋訳) 産業図書
- C. バーナット (2013) 『3D プリンターが創る未来』
日経BP社
- D. R. ヘッドリク (2011) 『情報時代の到来―「理性と革命の時代」における知識のテクノロジー』
(塚原東吾・隠岐さや香訳) 法政大学出版局
- E. ホブズボウム, T. レンジャー編 (2003) 『創られた伝統 (文化人類学叢書)』 (前川啓治他訳) 紀伊国屋書店
- J. グリッグ (2013) 『インフォメーション―情報技術の人類史』 (楡井浩一訳) 新潮社
- J=L. ナンシー (2012) 『フクシマの後で―破局・技術・民主主義』 (渡名喜康哲訳) 以文社
- J. ボードリヤール (2009) 『象徴交換と死』 (今村仁司・塚原史訳) ちくま学芸文庫
- M. ポスター (2001) 『情報様式論』 (室井尚・吉岡洋訳) 岩波書店
- P. ヴィリリオ (1998) 『電脳世界 [明日への対話]―最悪のシナリオへの対応』 (本間邦雄訳) 産業図書

吉田 健彦 (東京家政大学非常勤講師)

若手研究者奨励賞の発表にあたって

2014 年 3 月 15 日

「若手研究者奨励賞」選考委員会

2013 年度学会誌『総合人間学』への若手研究者の投稿論文のうち、編集委員会での審議を経て、二編が本委員会の選考の対象になった。前年度は残念ながら、受賞論文がなかったが、今回は、以下の二編の受賞作を得て、誠に喜ばしいことである。

ひとつは、上柿崇英氏の「自己家畜化論」から「総合人間学的本性論・文明論」へ—小原秀雄「自己家畜化論」の再検討と総合人間学的理論構築のための一試論」であり、もうひとつは、布施元氏の「現代社会の〈共〉に関する人間学的考察—〈共〉の構想性と倫理性に触れて」である。

いずれの論文も、総合人間学会における問題意識

を背景にして、現代的な問題の取り上げ方、分析の鋭さ、論理展開の明快さなどの点で、本賞に値するものとして、委員会委員の全員が一致しておすところとなった。

お二人にはお祝いの言葉を送ると共に、今後の一層の活躍を期待したいと思う。

これを機に、若手のみなさんには、今後も、アクチュアルな問題意識を明確にもち、自分の見解を積極的に展開したものであれば、分野を問わないので、積極的に応募してもらえれば幸いである。

受賞のことば

上柿 崇英

この度はこのような形で賞をいただき、また立派な記念品をいただきまして、まずは審査委員の先生方や関係者の方々に、改めて感謝を申し上げます。恐縮するとともに、本学会に対してできる限りの貢献をさせていただきたく、気持ちを新たに致しました。特に本学会の活性化のためには、「“総合”の方法論」の研究や“総合”を实践する小研究会の立ち上げなどが重要な意味を持っていると思いますので、今後はそうした点で努力していくことができればと考えております。会員の皆様も、引き続きよろしくお願い致します。

布施 元

どんな論文であっても純粋な単著というものはなく、すべては何らかの共著、共同作業の結果だ、と思っています。ですから、この度の受賞は、形式上は個人的なものですが、実質的には、この論文に携わっていただいたすべての方——とくに、議論や助言によって私を触発してくださった若手やベテランのみなさん——との共同受賞だ、と考えています。そうした意味でも、この賞は、人間のある種の共同性を確認できる一つの大切な制度である、と実感しています。

「自己家畜化論」から「総合人間学的本性論・文明論」へ
小原秀雄「自己家畜化論」の再検討と総合人間学的理論構築のための一試論
From the “Theory of Self-Domestication” to the
“Synthetic Anthropological Theories on Human Nature and Civilization”
Rethinking of the Obara’s “Theory of Self-Domestication” and
a Trial Article for Constructing Synthetic Anthropological Theories

上 柿 崇 英

UEGAKI, Takahide

1 はじめに

筆者は以前「学問としての『総合人間学』の課題」という表題のもと、総合人間学が“ひとつの学問”としてこの先存在感を持って生き残っていくためには、次の一步として何が必要となるのかについて論じたことがある（上柿 2013）。そこで明らかにしたかったのは、第一に総合人間学における“総合”とは、個別具体的なテーマ——例えば「科学技術」や「平和」といったもの——を分野横断的に議論するといった直接的な形式で行うものではなく、独自の理論的枠組みを議論の参照点として媒介させながら、その理論的枠組みの構築を“総合的”に行うという、いわば間接的な形式で行うべきものだということ、そして第二に総合人間学に必要な次の一步とはまさに、この独自の理論的枠組みの構築に他ならないということであった。この小論の末尾において、筆者は小原秀雄の「自己家畜化論」が、その一步を実際に踏み出す最初の手がかりとなることを示唆した。この提起の具体的内容を示すのが本論の目的である。

一般的に“自己家畜化論”は、家畜と人間の類似性を手がかりとしながら人間の特性を説明する議論

として知られている。この自己家畜化（self-domestication）概念はもともと1930年代のドイツの人類学に由来し、わが国では1970年代になって知られるようになった。そして本論で取り上げる小原秀雄の「自己家畜化論」は、この概念を独自の仕方発展させたものであると一般的には知られている。

しかし本論が着目したいのは、小原が自己家畜化をどのように論じたのかということではない。むしろ彼が「自己家畜化論」という形で積み上げてきた、彼の人間というものに対する想像力、自己家畜化の概念によって見えにくくなっている、彼が構想した独自の枠組みの部分である。後に詳しく見るように、例えばそれは、人間存在の本質として、生物的局面である「ヒト」と社会・文化的局面である「人間」を区別しながら、人は「ヒト」を包含しつつ社会によって「人間」になるとする「人間（ヒト）」の概念であり、「人間（ヒト）」は、その自然史的特性として、単なる自然生態系からの影響だけでなく、人間自身が生みだし、世代を越えて蓄積されていく「モノ」の影響によって独自の進化過程をたどるとする「自己人為淘汰」の概念であり、「人間（ヒト）」

に相応しい存在様式、すなわち人間存在の「自然さ」というものを問題とすることで、「自然さ」との整合性を失いつつある現代文明のライフスタイルを批判する「自己ペット化」の概念である、といっている。

彼の人間に対する洞察の中には“人間”，“社会”，“自然生態系”それぞれの関係性を捉える、極めてユニークな着想が含まれている。例えばわれわれはそこから、生得的かそうでないかといった二元論に収まらない独自の人間本性への理解の視点や、「人間（ヒト）」によって生み出されながらもその存在形態を規定し、同時に自然生態系に基礎づけられながらも、そこから自立的に振舞う「社会」（あるいは「文明社会」）というものに対する独自の視点を読み取ることができるだろう。筆者はこの小原の枠組みが、総合人間学独自の理論的枠組みを構築するにあたり、非常に重要な示唆を与えるものと考えている。ここには「総合人間学的本性論」あるいは「総合人間学的文明論」とも呼ぶべき、独自の理論的枠組みを構想するための萌芽が含まれているのである。

しかしそのためには、われわれは一連の小原の枠組みを再検討していく必要がある。われわれは最初に、小原の「自己家畜化論」を構成している三つの中心的な論点、すなわち「人間と家畜の類似性」、「自己人為淘汰」、「自己ペット化」を注意深く区別する。そしてこれらの論点のうち、二番目のものを部分的に、また最初のもの全面的に、いったん放棄することを提案する。実のところ、小原の人間学の“アキレス腱”となっているのは、他ならないこの自己家畜化概念なのである。しかし「人間と家畜の類似性」に言及せずとも、小原が残した想像力は、上記のように総合人間学に相応しい理論的枠組みと

して再構築できる。本論では以上のことを論じたい。

2 「自己家畜化論」における三つの論点

(1) 「自己家畜化論」の出現

“自己家畜化（self-domestication）”という概念がわが国で最初にまとまった形で取り上げられたのは、おそらく人類学者の江原昭善による「自己家畜化現象——ヒトはどこまで家畜か」（江原 1971）においてである。江原はそこで自己家畜化について、それが 20 世紀初頭のドイツ人類学に由来し、1934 年にアイクシュテット（v. Eickstedt）によって名付けられたことを挙げながら、次のように説明する。

家畜化は「生物とそれを取りまく環境といった直接的関係が、人為的意図を持った操作か条件で間接化され、それが世代を越えて方向付けられ、定着した場合、同じ生物学的な類縁種でも野生種と家畜種の相違として現れてくる」現象であり、自己家畜化とは、同じような現象が、「野生の状態から脱し、直接的な自然環境から遠ざけられ、間接的な生活諸条件の中にある」われわれ人類においても見ることができ、まさにそれこそが「人類形成（hominization）」をもたらしたとする説のことである。動物は人為によって家畜化していくが、人間の場合、自らが作り出す文化がその人為に相当する役割を果たす。つまり人間は家畜化と似たことを、実は人間自身に対して自ら行っているのであり、それゆえ自己家畜化なのである。

注目したいのは、自己家畜化の議論においては、実際に人間の形態的特性の中に、家畜ときわめて似た特徴が現れているとされる点である。例えば江原は、人間と家畜の共通点として体毛・皮膚色素・身体大きさなどにおける変異性の増大、警戒心の喪失、性周期の乱れなどを具体的にあげている。とは

いえ江原自身の目的は、この形態的類似性という同じ文脈から、ヘレ (W. Herre) の説を用いて、むしろ自己家畜化を批判することにあつた。つまり人類が脳を肥大化させながら進化したことはよく知られているが、それとは逆に、一般的に家畜化は脳を縮小させる。それを反例として、自己家畜化概念の限界を指摘したのである。

江原の論文の副題(「ヒトはどこまで家畜か」)が象徴するように、自己家畜化の提起する内容には、非常にセンセーショナルで論争的な要素が含まれている。例えばもし、このような「家畜化」が人間の本質だとするならば、人間の自由な意志、主体性とはどうなってしまうのか。一步誤れば、人間は「家畜」のように“社会”に対して従順であるべきだ、といったことになってはしまわないか。そこにはわれわれの心理的反発を呼び覚ますだけの十分な響きがあるだろう。例えば人類学者の尾本恵市を中心としたグループは、自己家畜化を積極的に用いて議論を展開するものの、それは現代文明下の人間を考えるためのあくまでメタファーであると初めに断りを入れている(尾本 2002)。

しかし自己家畜化を単なるメタファーとしてではなく、むしろ人間を総合的に論じていくためのより積極的な概念として用いたのが小原秀雄であつた。小原はもともと哺乳類の研究者であり、彼の動物学への貢献は60年代の『動物社会記』(1961)や『動物の科学』(1968)を初めとした数々の著作でも確認することができる。小原は70年に書かれた二つの論文においてすでに「自己家畜化」について言及し(小原 1970a : 284, 1970b : 251)、それ以降の『環境と人間』(1978)、『街のホモ・サピエンス』(1981)、『自己家畜化論』(1984)、『ペット化する現代人』(1995)、『現代ホモ・サピエンスの変貌』

(2000)などにおいて、繰り返しこの概念を発展させてきた。小原は動物学的研究の到達点として「自己家畜化論」に行き着いた。彼にとって自己家畜化は、人間という動物の自然史的／自然誌的特性であり、その本質として映ったのである。

われわれはここから小原が展開した「自己家畜化論」の要点を確認していく。ただし先に述べたように、ここでは「人間と家畜の類似性」、「自己人為淘汰」、「自己ペット化」という三つの論点を注意深く区別しながら整理していくことにしよう。

(2) 「人間と家畜の類似性」という論点

この最初の論点である「人間と家畜の類似性」には、大きく“形態的類似性”と、“原理的類似性”という二つの側面がある。われわれの目につきやすいのは前者の方であろう。というのもそれは、江原の議論のように自己家畜化現象の“根拠”としてしばしば引き合いに出され、特にこの概念を科学的なものとして扱うためには不可欠な論点となるからである。実際小原もこの論点については繰り返し言及しており、例えば『自己家畜化論』であげられているものだけでも、性周期の乱れ、過剰な性行動、過剰摂食、肥満、薄い体毛、部分的な長毛化、大きな乳房などがある。

小原は江原の議論にもあつた「脳の肥大化における矛盾」についても、繰り返し反駁を試みている。例えば『現代ホモ・サピエンスの変貌』の該当箇所を見てみよう。

「家畜動物は一般的に従順に扱えるように選択しているのであり、ヒトはこうした淘汰圧は働かなかった。むしろ道具使用の日常化とともに、対象に働きかけることによる、脳の働きと手で創る働

きとの相互進化（生物の普遍的法則の一つ）があったとみなせないかとの、へレへの反論が可能だろう。」（小原 2000：132-135）

つまり家畜と人間の形態的類似性は自己家畜化を支持するものだが、そこに反例があったとしても、それが自己家畜化そのものの否定材料になることはないというのである。この小原の主張は一見矛盾しているようにも見えるが、そうではない。なぜなら小原にとって自己家畜化の本質とは、人間進化の“プロセス”，いわば“原理”や“仕組み”のことであって、形態的類似性とはあくまでそのプロセスの結果として現れるものの一側面に過ぎないからである。小原にとって「人間と家畜の類似性」は、まずもってその“原理”の部分にあるのである。

（3）「自己人為淘汰」の概念

このことをより正確に述べるために、小原が導入したのが「自己人為淘汰」の概念である。小原がこの概念を初めて全面的に取り上げたのは、おそらく「人間の自己人為淘汰について」（1973）だろう。

「自己家畜化とは、人工環境への人類の適応の結果である。そこで受けている淘汰は、自己家畜化の一過程ではあるものの、淘汰のしかたの規定でもある。人為的淘汰によって家畜が生み出され、結果として家畜化するようになったこととて、人間の淘汰によって人間自身が現在のように変化した。このことから、その部分に働くのが自己人為淘汰の法則性であると見なせる。」（小原 1973：93）

興味深いのは、この「自己人為淘汰」の概念の中

に、人間存在にとっての“社会”とは何かという問いに対する、小原独自の観点が含まれることである。まず自己家畜化概念に当初から含まれた原理的局面、それは家畜も人間も自然環境との間接化を媒介してきたという観点であった。なるほど人類は自然に手を加え、常にそれを人工的な環境に置き換えてきた。例えば農耕とはまさに「人工的生産物として生物を生産し、人為的食物連鎖に基づいて生物界を構成し、地域的に生産関係の生じた上に狩猟採集時代の分配供給システムを組み込む」（小原 1984：75）ものであろう。それは自然環境と人間を媒介する人工環境のひとつであり、そこに定着し世代交代をしていくことで、人間自身もまた変わって行く。人間においては、「人間存在のすべての在り方が、社会システムに組み込まれながら、しかも自分でそれを作り出している」（小原 1984：73）わけである。

後に小原は、この「自己人為淘汰」をもたらし人工環境のことを「モノ」と呼ぶようになる。「モノ」とは、「人工生態系」であり「社会化された自然」（小原 1985：13）であり、「抽象的な言語なども含めて、人間の作ったすべてを指す」（小原 1995：139）。興味深いのは、小原が「モノ」の根源とは「道具」であり、すべての「モノ」は「道具とその派生物」（小原 1995：126）であるとしている点である。ここでの「道具」の最古のものは石器であろう。しかしその派生物として人間の創造したあらゆるもの、耕地や都市といった構造物だけでなく、制度、言語、概念、思想といった「精神文化」（小原 2000）なども、そこには含まれるというのである。これも一見奇異な主張のようにも見えるが、やはり重要な意味がある。なぜならこれらは人間が作り出し、世代を越えて社会的に蓄積し、そこで生まれ育った人間を規定していくという点では、いずれも共

通しているからである。要するに小原の一連の議論には、「道具」を含み、人間と自然との相互作用を媒介し、「社会淘汰」(小原 1973)を引き起こす、人間学的な意味での「社会」の概念がある。さらにこの文脈においての「社会」は、「種としてのヒト」の存在形態における、「広義の暮らし場所(ハビタット)」に相当する。それは特定の生物種が生命体としてのみそこに在るのではなく、特定のしかるべき生息環境と結びついて初めて真に実存するといえるのと同じように、「種としてのヒト」にとって、きわめて本質的なものとなるのである。

「各種は自然界の中で特定の関係(食物関係など)を持って生存している。いわゆる生態的地位であり、種の自然における位置の現実的具体的な生態的存在形態である。広義の暮らし場所(ハビタット)と種自体との関係を指す。……ヒトは自然における位置でいえば、他のすべての動物とは質的に異なる世界を持つに至った。人為的な世界、自らが作り出した社会化した特殊な『自然における』位置を持つようになったのである。」(小原 2000 : 56-58)

「自己人為淘汰」の概念には、このように人間存在の本質をめぐる論点が含まれている。その点で重要なのは、小原が常に「ヒト」と「人間」とを区別してきたこと、「ヒト」に成るという意味での「ヒト化(ホミニゼーション)」と「人間」に成るという意味での「人間化(ヒューマニゼーション)」を明確に区別してきたことである(小原 1985 : 7, 2000 : 124)。この区別が重要なのは、人間とは、生物学的な「ヒト」とであると同時に、常にそれを内に含む形で「人間」として実存するということを明示

するためでもある。この小原の想像力を象徴する一文が初期の論文「人間とは何か——人間学の建設のために」(1970b)の中にある。

「ロビンソン・クルーソーがもし本当に孤島に隔絶され、赤ん坊の時代からそこで育ったならば(育ったと仮定してであるが)、彼は人間であろうか。おそらくヒトではあるが人間ではないだろう。……[彼は]他の人間(社会)の中で育てられなければならなかっただろう。少なくとも知能を働かすために、彼は人間と接触して人間的になっておく必要があった。……[もし彼に]その機会がなかったならば、形は人間でありヒトであっても、あるいは何一つできずに死ぬ可能性さえある。」(小原 1970b : 263, []内は筆者)

ここから理解できるのは、自己家畜化で問題にしている“プロセス”とは、「ヒト化」ではなくあくまで「人間化」の局面である、ということである。「自己人為淘汰」を引き起こすという特性、人間が「社会」において実存するという存在様式を、われわれの遠い祖先が何らかの自然史的要因によって獲得した局面が「ヒト化」なのであって、「ヒト」が「自己人為淘汰」を介して「人間」と成るのが「人間化」である。「社会」がなければ「ヒト」は「人間」にはなれないが、「人間」はあくまで「ヒト」としての原理に基づいている。小原が「人間(ヒト)」という表記を用いるのはこのためである(小原 1985)。

(4)「自己ペット化」の概念

これまで見た「自己人為淘汰」は人間進化の原理的説明のための概念であったが、「自己家畜化論」

には、平行してきわめて強い社会批判のための概念が含まれている。それが「自己ペット化」である。

小原はしばしば現代人を「サンゴ虫」（小原 1995：176）と揶揄しているが、それは人間の作り出した「モノ」が膨張し、効率よく快適に過ごすための無数の道具や設備となり、ライフスタイルのあらゆる面で間接化が起っているからである。それは個体の周囲が「モノ」で覆い尽くされるという意味では「カプセル化」（小原 1995：179）と言うこともできる。確かにこのような現代的ライフスタイルは、「自己人為淘汰」の繰り返しによってもたらされた、その意味では“自己家畜化の現代的位相”とも呼べるものであろう。注目したいのは、小原がそれを人間存在の本質からして病理的な状態であると見なしている点である。例えば小原は、「自己ペット化」がもたらす具体的な症状として、子どもにみられる「依存性」、「体力の低下」、「遊び方の喪失」など（小原 1984）、また「現代的いじめ」（小原 1995）、あるいは「むなしさ」、「空虚さ」、「衝動的な自殺」など（小原 2000）をあげている。確かにこれらの記述は直感的で曖昧な部分が多い。しかし重要なのは、小原が「自己ペット化」の概念を、「インプリント」や人間の「自然さ／ナチュラルさ」といった概念を媒介させることで、社会病理を説明するための概念として巧妙に展開させた点である。

まず「インプリント」とは、もともとローレンツ（K. Z. Lorenz）の概念であり、例えば鳥の雛が親鳥と間違えてデコイの後をついて回るように、動物が特定の条件下で特定の行動を形成する「刷り込み」のことである。「インプリント」される行動は、遺伝的に準備されたものでありながら、その発現の形が後天的に決定されるという意味で、単なる学習でも、単なる本能でもない。それは「リリーサー（解

発因）」と呼ばれる信号によって「遺伝的に備えていたワクのある行動が、現実的行動型として形成されて定式化」（小原 2000：20）するものであり、「たとえば餌になる動物が出てきて、それに対して攻撃すると獲物を得る」ように、信号によって行動が解発され、「いつも適合した行動が自然状態ならばできるようになっている」（小原 1984：90）。そして人間もまた、この「インプリント」のメカニズムを持っているのであり、人間の場合、「リリーサー」は、「単純な一つの信号だけでなく……ヒトが造り上げるシチュエーション、全体状況」（小原 1984：91）という形で必要となる。このことは、先に見たように、なぜ「人間化」には「社会」が必要なのか、なぜロビンソン・クルーソーが赤ん坊のときから隔離された孤島に育ったと仮定すると、「ヒトではあるが人間ではない」と言えるのか、ということへの別の仕方での説明でもあるだろう。然るべき状況を経験して初めて、人間は人間性を、然るべき形で身につけることができるというわけである。

ここで注目すべきなのは、「インプリント」にはデコイを追いかける雛のように、生物学的に本来想定された形での「インプリント」に失敗し、想定外の形で行動が固定されてしまうということがあり得ることである。この「ミス・インプリント」という事態は、しばしば本来の生態環境とは異なる檻などで育った飼育動物などで見られる。

「グルグル回るだけで、ぜんぜん飛べないというムササビが出ました。ただ、グルグル回るところは、生得的に自分で飛ぼうという衝動があって、そう行動するということを表現していますが、逆に言えば、ゆがんだ形でその行動が現れてきているわけです。」（小原 1984：94）

生物にはそれに相応しい存在様式というものがあり、それぞれに相応しい「ハビタット」と結びつくことで、生物は本来の能力を身につけられる。ここで重要なのは、これが人間の場合にはどうなのかということである。先に見たように、人間にとっての「ハビタット」とは「社会」という「モノ」によって形作られた人工生態系であった。つまり「ヒト」は「社会」によって「インプリント」されるのである。確かに自己家畜化によって「モノ」の姿も、それを媒介して現れる「人間」の姿も変容していく。しかし人間にも、やはり生物として遺伝的に受け継いだ「相応しい形」があるのではないか。すなわちこれが、小原の言う人間の「自然さ／ナチュラルさ」という概念に他ならない。

「人間の自然さとは、したがって生物の野性とは、全く異なる。いわば人工環境の中にある。それでいながら、完全な人工ではない。……どのくらいの人工化がよいのかも、歴史によって変化しよう。しかし、それには限度もまた存在する。」(小原 1972 : 114)

「自然な／ナチュラルな」ものとそうでないものの区別を示す例として、しばしば小原があげるのは、「庭イヌ」と「座敷イヌ」の違いである。

「今のイヌは野に放り出されて、オオカミやライオンがいるところではとてもうまく生きてはいけない。……[しかし庭イヌの場合]餌はもらっているが、家畜としては、かなりイヌの性質にあったような癖や行動を発達させる自由がある。……イヌの性質としては何か適している。ナチュラル

な家畜化の典型と見える。それと比較すると、座敷イヌがよく吠えたり、イヌを見て恐がったり、歯槽膿漏や慢性胃炎にかかったという話を聞くと、自然な状態の家畜化と、ペットになりかかっている異常な状態での家畜化という二つが典型的に見える。」(小原 1995 : 58-59, [] 内および強調は筆者)

要するに、小原が問題にしている人間の「自己ペット化」とは、現代社会において、そこで行われる「インプリント」の形が、人間本来の「ヒト」としての「自然さ／ナチュラルさ」との間で整合性を失ってしまい、人間自身にその歪みが病理的な形で現れてくる状態のことを指すのである。若干紛らわしいのは、「自己ペット化」を招いてしまった「自己人為淘汰」の原理そのものは、「ヒト」として「自然な／ナチュラルな」ものである、ということである。つまり現代社会というのは、「ヒト」の「自然な／ナチュラルな」性質の発露として、人類史を通じて「モノ」が蓄積されていったが、あまりに膨張した「モノ」がやがて「ヒト」に想定されていた「自然な／ナチュラルな」範疇、「ヒトとしてのある種の妥協点」(小原 1984 : 100)を越えてしまった時代として位置づけられるのである。

それではこの「自己ペット化」という事態に、われわれはどう向き合っていくべきなのか。確かにわれわれが「人間(ヒト)」である限り、「自己人為淘汰」の原理から自由になることはない。しかし、その“方向性”は定められていないのである。つまりわれわれは社会を、改めて人間にとって「自然な／ナチュラルな」方向性、それに相応しい形に変えていくことはできる。つまりここにある“自由”こそが、小原の結論なのである。

「現代の人間たちが表す行動、そしてさまざまな若年の成人病やとくに精神病的行動（病氣と断定される以前の状態）の中に……ヒトへの人為淘汰の結果が現れている。……人為淘汰を受けることを確認した以上、それが幸いに自己によるのだから、人為淘汰の仕方を変えればよいのである。……人間（ヒト）そのものに対応した社会または文化（自然）となればよいのである。」（小原 1995：170）

3 「自己家畜化論」の再検討

（1）「自己家畜化論」に含まれる矛盾と“アキレス腱”

以上を通じてわれわれは、小原の「自己家畜化論」の全体像を確認してきた。われわれはその作業を通じて、小原の議論に含まれる“人間”や“社会”に対する、彼のユニークな着想について確認することができたと思われる。しかしこうした「自己家畜化論」のさまざまなエッセンスは、残念なことになかなか理解されにくい。もっとも多いのは、先に指摘したセンセーショナルな響きから、議論が「人間と家畜との類似性」に集中してしまい、その先の本質に向かわないというケースである（小原 1995：126, 2000：138）。しかしこの問題は、われわれが一連の議論を「自己家畜化論」と呼ぶ限り、おそらく避けられそうにない。特に家畜と人間の形態的類似性をその根拠として用いる以上、家畜と人間の比較に議論が集中するのは、やはりやむを得ないと言わなければならない。

また小原の議論に、実際にはさまざまな矛盾が含まれているのも事実である。例えば「自己人為淘汰」の概念にしても、それを果たして「淘汰」と呼んで

いいのかという問題がある。一般的に生物学的な文脈で「淘汰」と言う場合、そこには“選択”によって生じた遺伝的な形質変化が想起されるが、自己家畜化も「自己人為淘汰」も、変化したのは「インプリント」の仕方であって、原理的には遺伝的な形質変化を問題にしたものではなかったはずである。「ほぼ三万年余り、ホモ・サピエンスの形質は変わっていない。変化したのは行動であり、生態である」（小原 1995：137）と、小原自身が言うようにである。

しかし他方で「歴史的には獲得形質が遺伝するとさえ言えるような自然の現実形態がある」（小原 2000：208）と指摘するように、どこかで小原が「自己人為淘汰」を遺伝的な形質のレベルにまで及ぶ現象として理解していたように筆者には読める。さらに小原の議論では、家畜に現れる特徴である、例えば部分的な長毛などの変化は、環境の変化による生理現象の乱れ、ホルモンの変化とされている（小原 1984：30）。要するに家畜であれ人間であれ、形態的・生態的变化が「ホルモン変化」、「インプリントの変化」、「遺伝形質の変化」という次元の異なるレベルで論じられながら、その整理が不十分に見えるのである（本論では踏み込む余裕がないが、他にも「ヒト化」と「人間化」をめぐる概念的矛盾もある）。

とはいえ「自己家畜化論」の“アキレス腱”は、やはり上記のように自己家畜化という概念そのものではないだろうか。自己家畜化を用いる限り、われわれは「人間はどこまで家畜か」という問題に束縛され続けるだろう。「自己人為淘汰」というタームの「淘汰」についても、それが家畜に生ずる「人為淘汰」との概念的整合性に基づいて構想されたのは明らかである。

(2) なぜ小原は“自己家畜化”概念にこだわったのか

とはいえ、なぜ小原は“自己家畜化”という概念にこだわり続けたのか。興味深いのは小原が一連の議論を構築するにあたり、これまで見たように「人間と家畜の類似性」から出発し、「自己人為淘汰」という原理的説明を経由して、最後に社会批判のための「自己ペット化」へと至る、という順序で問題意識を展開してきたわけではないということである。実際には逆であり、小原にはもともと「自己ペット化」に相当する問題意識があり、それが人間独自の進化理論へのアイデアを促し、最後に自己家畜化の概念によってそれらが結びつけられた。そのように理解できるということである。

例えば“人間の危機”に対する小原の問題意識は、すでに『21世紀の人類』(1963)においても明確に見ることができる。小原にそれを促したのは、現代人の姿と同時に、環境問題の出現であった(小原1970a)。例えば「人間とは何か——人間学の建設のために」(1970b)では、自己家畜化についてはわずかに言及があるのみだが、そこにはすでに「自己ペット化」で小原が表現しようとしていた内容が先取りされている。

「科学技術はあたかも万能であるかのように思えた。しかし、人間はヒトでもある。即ち生物としての人間でもある。そこに生物的法則性から離れた技術で全てを律しようとしたために、それが進むにつれて矛盾が出はじめ、またコントロールの方法でカバーがしきれなくなった。にもかかわらず、その方法で人間の方にヒトとして我慢を強いた……。それでいながら、嵐のような発展があったので、人間の中のヒトが悲鳴を上げたのである。

……このような従来の方法による発展が進行すればするほど、このヒトと人間とのギャップは大きくなり、ついには分裂して人類に何か重大な変化が起りそうな点である。……われわれは新しい科学技術を見つけ出さなければならない。人間とも、そのうちに含まれたヒトとも相対立しない、ナチュラな方法が探られる必要がある。」(小原1970b: 247-251, 強調は筆者)

いずれも推察ではあるが、小原が自己家畜化概念にこだわり続けたのは、この概念が彼の問題意識を表現するツールとして魅力的だったからではないだろうか。例えば彼が後に「カプセル化」と呼んだ、「モノ」が人間を包囲し尽くした世界に生きる現代人の姿は、彼の中では「家畜化」という表現にうまく符合していたかもしれない。しかしそれ以上に重要なのは、やはり「人間と家畜との形態的類似性」という根拠を用いて、小原が自説を自然科学的に通用するものに仕上げたかったからではないか。小原の議論はある意味では哲学的な要素を含み、すべてを実証するのは困難である。しかしそれを人間と家畜の類似性という次元に落とし込むことができれば、議論を科学的な実証の土俵にまで上げることができるのである。しかしこれまで見ように、この意図こそが彼の思想への誤解を生み、不毛な論争へと至らせる逆説的な結果を生んだのであった。

本論が注目したいのは、小原の展開した理論的枠組みが、必ずしも自己家畜化という概念、あるいは「家畜と人間の類似性」という論点を経由しなくとも、実際十分に成立しうるということである。例えば自己家畜化は理論上「自己人為淘汰」とほぼ同義である。「淘汰」という部分が問題になるのであれば、他の表現でも構わない。繰り返すように、小原

の議論の核心部分は「家畜と人間の比較」にあるのからである。
ではなく，“人間”，“社会”，“自然生態系”それぞれの関係性を捉えるユニークな着想にこそある

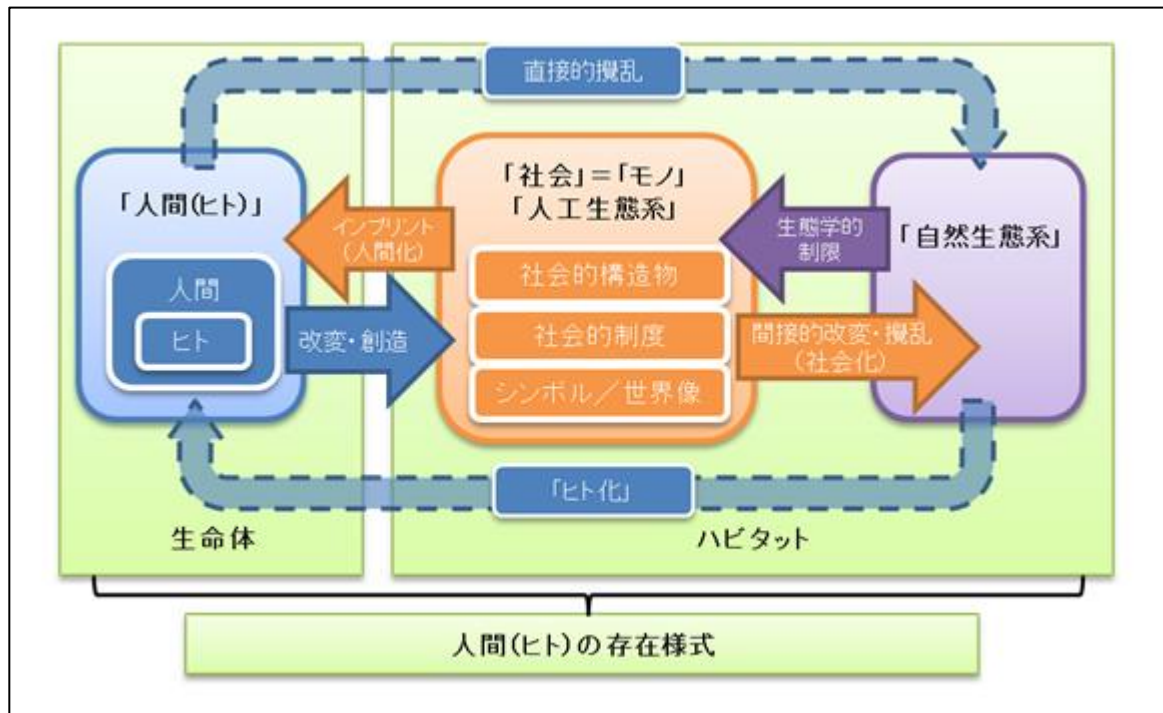


図1. 小原の“人間学”における“人間”，“社会”，“自然生態系”の関係性

4 総合人間学的理論の萌芽としての諸論点

(1) “人間”，“社会”，“自然生態系”の関係性を問う

以上を踏まえて、ここでは最後に小原の「自己家畜化論」に含まれるエッセンスを、敢えて「家畜と人間の類似性」を引き合いに出さずに再構成することを試みたい。図1は、小原の議論をもとに描き出せる，“人間”，“社会”，“自然生態系”のそれぞれの関係性に関する模式図である。

最初に「人間（ヒト）」に着目して欲しい。「人間（ヒト）」は、生物学的な基礎である「ヒト」を母体に、社会的に「インプリント」されることによって「人間」になる。「ヒト」の起源は数百万年にお

よぶ自然淘汰にあり、その意味で「ヒト」には過去の時代の自然生態系との関係性が内包されているといえる。当初は、自然生態系からの影響が全てであったが、やがて「ヒト」が進化の過程で「モノ」を生み出すようになると、そこに「社会」からの影響が加わることになる。

ここでいう「社会」とは、人間の生み出す「モノ」の体系であり、同時に「人間（ヒト）」と自然生態系とを媒介する「人工的生態系」でもある。このとき「社会」＝「モノ」の体系には、質的に異なる少なくとも三つの要素を含むと考えられ、筆者は便宜的にそれらを区別する。「社会的構造物」とは、いわゆる「道具」をはじめ、農耕地、建築物といった

自然の人為的改変によって生み出された“物質的な”構造物である。これに対して“非物質的な”ものとして、「モノ」を組織化し集団的に管理するための「社会的な制度」と、概念や思想などを含んだ「シンボル／世界像」が存在する。後者の二つを「道具とその派生物」と言い切るには検討の余地があるが、いずれも人間が生み出したものでありながら、同時に人間を規定する力を持つという点では、共通しているといえるだろう。

また以下は図示されてはいないが、ここでの「人間（ヒト）」、「社会」、自然生態系の関係性は、人類史を通じて一様ではなかった。例えば農耕の成立は、この関係性に第一の質的転換をもたらした。農耕以前の世界においては、「人間（ヒト）」と自然生態系を媒介する「社会」の層は薄く、その影響は限定されたものであった。しかし農耕の本質とは「人間（ヒト）」の生存基盤を全面的に「人工生態系」に置き換えることであり、それに伴う定住化は「モノ」の蓄積速度を格段に上昇させた。これを契機として“人間”と“自然”の関係性は、「社会」＝「モノ」を介した間接的なものへとほぼ全面的に移行したのである。

この関係性において生じた第二の質的転換は、いわゆるエネルギー革命を含む産業革命である。農耕以後、自然生態系からの淘汰圧は、自然を社会化していく「社会」＝「文明社会」に対する生態学的制限として機能していた。生態学的な適応ができなくなると、当時の「社会」は崩壊した。しかし「社会」のエネルギー的基盤が化石燃料に移行すると、「モノ」の体系は生態学的制限を失い、自然生態系を一方的にコントロールする形でさらなる膨張をはじめようになる。そしてこの歯止めを失った「モノ」の膨張が、いまや全地球的な自然生態系だけでなく、

人間の内なる自然である「ヒト」との間においても相克し、“環境危機”と同時に“人間の危機”を引き起こすようになるわけである。

(2) 総合人間学のための「本性論」と「文明論」の萌芽

ここで取り上げた枠組みは、確かに細部においてさまざまな検討が必要であろう。しかし「人間と家畜の類似性」に言及せずとも、小原の人間学的エッセンスを理論的に再構成できることは、一定の形で示せたのではないか。筆者はこの枠組みの中に、総合人間学独自の理論的枠組みを構想する萌芽が含まれていると考える。ここではそれを便宜的に「総合人間学的本性論」、「総合人間学的文明論」と呼び、その概観を示しておきたい。

まず「総合人間学的本性論」とは、人間の生物学的基盤である「ヒト」と「インプリント」を媒介した「人間化」の研究であると言える。特定の性質が“生得的”なものか、あるいは“学習”によるのかという二元論には長い歴史があるが、近年の脳神経科学と分子遺伝学の発達によって、この傾向は一段と顕著になっている。かつて小原は「サル中心主義」（小原 1970b：238）と呼んだが、類人猿の実験から人間の遺伝的基盤を読み解こうとする研究が盛んに行われている（Pinker 2002）。

しかし小原の示した人間像はそれほど単純ではない。例えば生物の存在様式、それは生命体とそれ自身の「ハビタット」が結びついて初めて本来の姿となり、「人間（ヒト）」にとっての「ハビタット」とは、自然生態系を改変した「人工的生態系」であった。これは「人間（ヒト）」の特殊な性質であり、その点で異なる類人猿からの類推は必ずしも万能ではないのである。またわれわれは「人間（ヒト）」

の本性を問題にする際、「ヒト」と「人間」の二重性を念頭に、「遺伝的基盤」、「インプリント」、「学習」という三つの次元を同時に考慮していく必要がある。そして特に現代社会におけるライフスタイルが、人間の「自然さ／ナチュラルさ」との間で不整合を起こしているならば、その「自然さ／ナチュラルさ」の研究は不可欠といえるだろう。重要なのは、「ヒト」の遺伝的基盤の特定が、必ずしも「自然さ／ナチュラルさ」の解明を意味しないということである。

次に「総合人間学的文明論」は、小原の議論から浮かび上がる、特殊な「社会」の概念によって、“人間”，“社会”，“自然生態系”を包括的に捉え、人類史を新しく読み解いていくという試みである。その一部分は先に紹介したが、この枠組みは本質的な新しさを持っている。これまで“人間”と“社会”の関係、あるいは“人間”と“自然”の関係については、それぞれ人文社会科学の長い蓄積があったにも関わらず、そこでは往々にして“自然”が“人間”に対置される“社会”の付属物になるか、“社会”と“人間”の区別が曖昧なまま、一緒に“自然”に対置される場合がほとんどであった。「人間（ヒト）」が生み出すと同時にその存在形態を規定し、また「人間（ヒト）」と「自然生態系」を媒介するという「社会」の概念は、本質的に新しいのである。

ここでの「本性論」と「文明論」が「総合人間学的」である理由は、これらの枠組みを次の段階へと進めるためには、人文社会科学と自然科学の“総合”が必要となるからに他ならない。特に、「社会」の概念を深めるためには人文社会科学の力が必要であり、「人間化」と「自然さ／ナチュラルさ」の解明には自然科学の力がある。一般的なキーワードを分

野横断的に論じるのではなく、枠組みを“総合的に”展開させるのである。

(3) 結びにかえて

以上を通じて、われわれは小原の「自己家畜化論」の再読を試みてきた。われわれは小原がまいた種を、枯らすことなく育てていく必要があるだろう。ここでは最後に、われわれにとっても未だに“初心”となるだろう、小原の言葉を引いて結びとしたい。

「科学的な人間観とは何かである。……最近、人間について発言する人が、生物学や人類学の側から増加している。しかし、その多くが既存の科学の枠の中だけで論じている。人文社会科学についても同様に、前述した動物学的行動学などの成果にかたくなに目をつぶり、人間は社会的存在であるということだけをひたすらに強調している。……悪しき客観主義、実証主義を捨てて、理論は大胆に、実証は慎重に、タブーとされてきた意味を問い、人間の全体像を問うことが、今やなされなくてはならない。」（小原 1970b : 260-261）

参考文献

- 上柿崇英（2013）「学問としての『総合人間学』の課題」『3. 11 を総合人間学から考える』総合人間学会編，学文社，pp. 142-146
- 江原昭善（1971）「自己家畜化現象」『自然』4号，中央公論社，pp. 72-77
- 小原秀雄（1961）『動物社会記』三一新書
- 小原秀雄（1963）『21世紀の人類—人間ホモ・サピエンスはどこへ行く』講談社
- 小原秀雄（1968）『動物の科学』国土社
- 小原秀雄（1970a）「自然の変革と人間の未来」『人

間の動物学』季節社, 1984, pp. 273-294

小原秀雄 (1970b) 「人間とは何か—人間学の建設のために」『人間の動物学』季節社, 1984, pp. 243-272

小原秀雄 (1972) 「人間にとっての自然さ, “ナチュラルなありかた” について」『女子栄養大学紀要』3号, pp. 109-114

小原秀雄 (1973) 「人間の自己人為淘汰について」『女子栄養大学紀要』4号, pp. 125-130

小原秀雄 (1978) 『環境と人類』共立出版

小原秀雄 (1981) 『街のホモ・サピエンス』合同出版

小原秀雄 (1984) 『自己家畜化論』群羊社

小原秀雄 (1985) 『人(ヒト)に成る』大月書店

小原秀雄 (1995) 『ペット化する現代人』NHK出版

小原秀雄 (2000) 『現代ホモ・サピエンスの変貌』朝日選書

尾本恵市 (2002) 『人類の自己家畜化と現代』人文書院

S. Pinker (2002) The Blank Slate: the Modern Denial of Human Nature, Penguin Books 『人間の本性を考える』(山下篤子訳) NHK ブックス

上柿 崇英 (大阪府立大学)

現代社会の〈共〉に関する人間学的考察

—〈共〉の構想性と倫理性に触れて—

An Inquiry into “Common” in Contemporary Society from an

Anthropological Viewpoint

Referring to Characteristics of Conception and Ethic in “Common”

布施 元

FUSE, Motoi

1 現代社会における〈共〉の視座

人間はみな、目的をもって生きている。人間は日々、目的を——その大小や遠近を問わず、色々に——設定しながら生活している。必ずしも自覚されるわけではないが、頭の中に何らかの目的を思い浮かべ、それを成し遂げようと努力する。そうすることによって、人間の生は営まれている。目的は生き方を方向づける。したがって、何を目的とするのかによって、生き方、生活のあり様は変わってくる。目的によって生の質が異なってくる。人間の多様性と目的の多様性との間には、深いつながりがあるといってい

しかし、それでも、人間が目的をもって生きているという事実は、その主体が人間であるかぎり変化することはない。目的設定という共通性が人間の特殊性を表している。以上のように、人間を人間たらしめる一つの決定的な特徴として、人間が目的を設定する存在である点を挙げることができる。人間は、他の生命体と違って、現状や現況とは別の何かを目的として新たに思い描くことができる。また、従来のあり方における問題を意識し課題として認識して、それを解決し克服するようなオルタナティブなあり方を構想することができる。そういった目的設定という営為の中には、例えば、新たな社会へ向けたビ

ジョンを示すことが含まれるし、そのことが現代においてきわめて重要な課題でもあろう。

21 世紀を迎えた現代は、時代の転換期にあるとともに、思想の大きな変容を生じさせており、思考方法の根幹が据えられるべき重大な時期でもある。例えば、この度の東日本大震災の後に発生した福島第一原発の過酷事故の問題は、私たちにとっての新たな喫緊の難題となったが、同時にまた、それを招来した旧来の社会のあり方、そして、それを支持してきた考え方や思考方法に対して、根本的な反省を迫っている。この課題をきっかけにして、いかなる社会を目指すべきなのかについて根源的に問い直すことが、時代的要請の対象となりつつある。このように、目的設定ないし社会構想という人間の特性は、今こそ活性化されるべきである、という認識を踏まえたうえで、人間についての探求へ向けた一つの大切な役割を果たすと考えられるのが、〈公〉〈共〉〈私〉という思考枠組、とりわけ〈共〉という概念であることを、本論で提示したい。

近年、〈公〉〈共〉〈私〉という思考枠組のもとに、国家あるいは行政システムとしての〈公〉（“public”）や、企業あるいは市場システムとしての〈私〉（“private”）とは異なる原理に基づく、〈共〉（“common”）の視座が注目されつつある¹⁾。

従来の（近代の）社会の存立形態は〈公〉と〈私〉を両輪とするとともに、前近代から続く〈共〉（共同体）を縮小・解体しつつ、その結果、現代において極限状態（近代の行き詰まり）に達し、種々の問題群を発生させてきた。

例えば、今回の原発事故の発生源である原発そのものは、主として原子力産業と原子力政策がもたらしたものであり、立地地域の住民や国民の生活向上の名のもとに、電力会社やそれに関連・付随する企業の利益追求と、政府によるその支援と無責任が生み出したものである。つまり、原発を推進してきた主要なアクターは国家と企業、〈公〉と〈私〉である。原発の存在ないし存続は、〈公〉及び〈私〉を中心とした社会構造の産物である。しかも、社会が創出したものの、社会の手に負えなくなってしまった類いの産物である。

現代社会ではこうして、〈公〉及び〈私〉を中心とする状態と傾向から脱却すべく、〈公〉及び〈私〉とは質的に違う〈共〉の潜在性と可能性を嚆矢とする、新たな社会のあり方が模索されている。そこで、この〈公〉〈共〉〈私〉の思考枠組と〈共〉の視座をいっそう深く考察すること——すなわち、社会構想という人間学的観点から考察すること——、また、そこから明らかになる人間的特質を明示することが、本論の主たる目的となる。

こういった問題意識をもちつつ、この作業における一つの参照点として、柄谷行人の「資本＝ネーション＝国家」という発想方法を取り上げたい。この資本、ネーション、国家はいずれも人間相互の関係の相違によって特徴づけられるものであるが、それらを単純に〈公〉〈共〉〈私〉と関係づけて捉えた場合、資本は〈私〉に、ネーションは〈共〉に、国家は〈公〉に形式的に当てはめてみることは容易であり、そこに〈公〉〈共〉〈私〉に関する新たな人間学

的着想を予感するのである。また柄谷は、資本＝ネーション＝国家を乗り越えるあり方として「アソシエーション」というものに着目するのであるが、これがまさに〈共〉の視座と大いに共鳴するとともに、そのさらなる理解に対する有意義な手がかりを与えてくれるように考えられるのである。

2 〈共〉の構想性

〈公〉や〈私〉と区別され独自の論理をもつ〈共〉はまず、コモンズ（共有地や入会地といった自然の資源・環境と共同利益の関係・制度）が営まれる現場である地域の「共同体」として存在する。森林、原野、牧草地、河川、湖沼、海浜などといった地域の生態系を共同体の生活基盤として、そこに住む住民がルールやモラルを通じて共同かつ自治的に利用し管理し保全するコモンズの慣習・文化は、世界中で共通して存在し、現在でも部分的に維持されている。こうしたコモンズの形成によって、世代内及び世代間における人間相互の共生や人間と自然との共生が実践されてきた。

けれども、近代以降、資本主義の勃興や国民国家の成立を経て、私有化や国有化により、コモンズは縮減の一途を辿っていった。例えば、今回の原発事故の惨事によって多くの共同体の生活基盤が失われたが、もともと、原子力政策を牽引してきた〈公〉と原子力産業を主導してきた〈私〉の具体化としての原発の立地及びそれへの依存が、土地や漁業権の買収を通して、〈共〉の自立性・自足性・自治性を喪失させてきたことを、忘れることはできない。

また、この〈共〉という社会領域は、共同体の他に、市民による自発的で協同的な運動・組織（協同組合、NGO・NPO、ボランティア活動など）によって構成される「公共圏」としても現象する。環境問題や社会問題といった生命や生存に関わる危機的問題

は往々にして、〈共〉を担う住民や市民の生活現実において発生し発見されてきた。だがしかし、そういった諸問題をめぐってはこれまで、主に、発生源でもあった〈公〉と〈私〉によってその解決が試みられるも、抜本的な効果は得られなかった（「政府の失敗」と「市場の失敗」）。

このような実情との関係において、とりわけ1960年代、70年代以降、世界各地で、学生運動、平和運動、人種差別撤廃運動、先住民運動、フェミニズム運動、環境保護運動、消費者運動などといった、種々の形態の住民運動や市民運動が顕著に出現するようになった。そしてまた、1980年代、90年代以降、東西冷戦構造の崩壊後の市場経済的グローバル化に対抗して、NGO・NPOなどのような住民や市民の内発的な組織的活動が世界中で頻発するようになった。こうした公共圏の形成は、近代の自立した個人を基礎単位とするアソシエーションを特徴とする。〈公〉と〈私〉によって増設される原発に対して異を唱えてきた市民一人一人の結びつきによる反原発運動は、その一例である。

新たな〈共〉の構想は、上記のような共同体と公共圏を相互補完的に捉えていく発想である。それは、閉鎖性や狭隘さといった問題性を孕みつつも、前近代から存続してきた歴史貫通的な特徴をもつ共同体と、それを持続・再興させるとともに批判的に向上させていくような、近代という特殊な時代の積極的な特徴をもつ公共圏とを、つなぎ合わせて考える社会構想である。別言すれば、共同体と公共圏の双方の協力により、〈公〉を活用しながら、〈私〉を制御し社会の中に適正に埋め込むような、〈公〉〈共〉〈私〉の適切なバランスが目標となる。こうした社会構想の仕方はいうまでもないが、そもそも、歴史を総括し未来を見通すという社会構想そのものが、現状を是認する（〈公〉及び〈私〉を中心にした）

現代の主流的発想からは起こってこないのではないだろうか。

これまでの社会は、〈公〉と〈私〉あるいは〈公〉か〈私〉を目的として進展してきた。社会の原理が〈公〉及び〈私〉によって支配され、社会的な目的が〈公〉及び〈私〉によって先導されてきた。近代以降、人間は〈公〉及び〈私〉の量的拡大・質的深化を、一人一人の生きる意欲の次元にまで到達させながら達成させていった。〈公〉と〈私〉をそれぞれ内的に支える、権力と貨幣に対する人間的欲求の全面化・一般化・常識化は、近代を特徴づける代表例である。

けれども、現代において、そういった従来の自明性を打ち破り、これからの社会を新たに切り開くような兆候が顕れつつあるのも事実である。“これまで”を反省し“これから”を構想することを促す〈共〉の多様な動向は、人間の目的性性質の切実な現れでもある。私たちは〈共〉の視点をもつことによって、人間が目的的存在であること、目的設定を行う特殊な生物であることを——〈公〉や〈私〉に泥んでは見えてこないことを意識に上らせながら——改めて自覚するのである。

3 〈共〉をめぐる歴史的展開

ところで、〈公〉〈共〉〈私〉の関係を、現代——それは、これまでの全歴史の“結果”であると同時に、これからあるべき未来の“萌芽”でもある——の問題としての的確に捕捉するために、それらの歴史的展開をもう少し詳細に確認しておく必要がある。社会構想は歴史認識を要求する。そうした観点から、例えば、〈公〉〈共〉〈私〉という思考枠組について論じている有力な論者の一人である広井良典の議論に基づけば、「公—共—私」という三つの原理において、「公」は政府、「共」はコミュニティ、「私」

は市場を指すが、経済的な機能に焦点を合わせた場合、「共」は「互酬性」,「公」は「再分配」,「私」は「交換」となり、それらの具体的なあり方は時代によって姿を変える⁽²⁾。

近代以前の社会では、人間活動がローカルな領域に限定され、そこでの「公—共—私」の関係は、農村共同体の「共」的关系を基盤としつつ、未分化で渾然一体の状態にあった。近代以降、ローカルな境界を越えた商業活動が拡大し市場が広くゆきわたり、「公—共—私」の関係も変容していく。一定の“顔の見える関係”（知り合った者どうしの継続的な関係）を前提とする互酬性に基づく「共」的な原理は、本来のローカルなレベル（地域コミュニティ）に、また、再分配に基づいて政府が主たる役割を果たす「公」的な原理は、並立するローカルな地域共同体をそれらよりも高い次元で調整するナショナルなレベル（国家）に、そして、一回ごとの取引で完結し時間的な継続性や相互性から解放される交換に基づく「私」的な原理は、境界をもたない無限に“開かれた”性格によってグローバルなレベル（「世界市場」）に、それぞれ振り分けられていくことが当初の近代社会の構図であった⁽³⁾。

だが、現実の歴史の展開においては、とくに19世紀以降の産業化・工業化を基点として、「共」的な原理は「“大きな共同体”としての国家」という発想や観念のもとにローカルなレベルを超えて、また、「公」的な原理は近代システムのままで、そして、「私」的な原理は「国内市場」という意識や制度的実体が前面に出てそれらが国家によってコントロールされることで、すべての領域がナショナルなレベルに集約されていった。その後、金融化・情報化の時代に突入し、ナショナルなレベルからグローバルなレベルへと空間的なシフトが起こり、世界市場が成立するが、「公」的な原理と「共」的な原理

はグローバルなレベルでは脆弱であり世界市場に収斂しつつある⁽⁴⁾。

こうした現代的状況に直面して広井は、新たな「共」に基礎を置くような社会を展望する。これからの時代において、「公」でも「私」でもない「新たなコミュニティ」としての「共」の領域（広井はこれを《共》と表記する）が拡がり、「新たな公共性（市民的公共性）」の担い手として政府（「公」）の役割の一部を代替し、市場における企業（「私」）が営利と非営利の連続性や社会的責任といった形で《共》の一部を担う、というように「公—共—私」が重なり合い相互に連携する姿が描かれる⁽⁵⁾。

以上のような広井の議論を基にした「公—共—私」の歴史的展開の理解、さらにはそれについての社会構想の考察をめぐっては、類似した発想を提起している柄谷行人の論考が示唆に富む。というのも柄谷は、広井が「公」と「共」と「私」の経済的な機能として示した、互酬性と再分配と交換を、人間の相互関係としてより広く把握しようとしているからである。わけでも、柄谷独自の術語である「資本＝ネーション＝国家」の視座は、「公—共—私」の関係についての分析の仕方を、理論的に補強することになるだろう。

4 アソシエーションの可能性

資本＝ネーション＝国家とは、放任しておけば経済的な格差や対立に帰結する資本制経済と、それらを共同性及び平等性に基づいて解決するよう要求するネーションと、それを様々な規制や税の再分配によって実現しようとする国家という、それぞれ異なる原理が三位一体（近代の複合的な社会構成体）をなして互いに補い合って接合されている、現代の強固で安泰な状況を指す概念である。そして、現代の緊急の課題である戦争、環境破壊、経済的格差はこ

の社会構成体に帰着する、と柄谷は主張する⁽⁶⁾。彼は、資本主義を超克する運動が実際のところ、国家とネーションを強化してきた事実に鑑み、国家とネーションの相対的な能動的主体性を洞察するのであるが、そういった彼特有の概念把握の方法は「交換様式」と呼ばれるものに則っている。

この交換様式というのは人間と人間との関係の仕方を意味し、「互酬」、「略取と再分配」、「商品交換」、「アソシエーション」の四つに大別される。互酬（様々なタイプの共同体内及び共同体間で生じる贈与と返礼の関係）、略取と再分配（共同体間で生じる支配と保護の関係）、商品交換（共同体間で生じる商品と貨幣の関係）は、現実には複合的形態をとって存在する。商品交換が支配的である近代資本制社会では、国家は近代国家として、共同体はネーションとして変形しつつ存続し、資本＝ネーション＝国家という結合体が形成される⁽⁷⁾。広井が指摘した、「公」的な原理と「共」的な原理が「私」的な原理に基づく世界市場に収斂しつつある現状を、柄谷は資本＝ネーション＝国家として示して見せている。

さて、現代の主要課題を発生させる、このような資本＝ネーション＝国家の歪みから脱出しようとする動きが、やがて登場してくる。それが、アソシエーションである。これは、「商品交換の原理が存在するような都市空間で、国家や共同体の拘束を斥けるとともに、共同体にあった互酬性を高次元で取り返そうとする運動」、あるいは「自由の互酬性を実現すること」をいう⁽⁸⁾。

アソシエーションの具体的な現れ方としては、普遍宗教、哲学、協同組合といった形が考えられるが、これらの他に、人々が社会的な拘束や制限から解放される場としてのアジール（避難所）や、災害後に被災者間及び救援者との間で自然発生的に形成される相互扶助的な共同体などが見出される。あるいは

また、この度の原発事故の災害は、地震や津波だけではもたらされえないような脱原発へ向けた闘争（原発を造るべく資本＝国家が構築してきた体制への対抗運動）をもたらした⁽⁹⁾。別の描写方法を用いれば、〈公〉＝〈私〉に対する〈共〉として、アソシエーションが生まれるのである。

このアソシエーションという交換様式の拡大・深化はしかし、資本＝ネーション＝国家の結束によって阻まれてしまう。例えば、資本に対抗するグローバルな非国家的な組織やネットワークは、諸国家による妨害を受ける。そこで、国家がその外部（他の国家）との関係においてこそ存在するという事実を考慮し、「各国で軍事的主権を徐々に国際連合に譲渡するように働きかけ、それによって国際連合を強化・再編成するということ」（柄谷 2006：225）が、一方で追求される。そうすることで、『下から』と『上から』の運動の連係によって、新たな交換様式にもとづくグローバル・コミュニティ（アソシエーション）が徐々に実現される」（柄谷 2006：225）。柄谷はこのような例を出して、アソシエーションという交換様式が支配的であるような社会構成体への現実的な道筋を描き出している。〈公〉〈共〉〈私〉の枠組に照らしてみた場合、このような国連の実質化は、〈私〉の肥大化を〈公〉と〈共〉によって——〈公〉を〈共〉的に組織化することを通じて——制御することとして表現することができるだろう。

上述のように、柄谷が上からの国際連合を重視するのは、共同体についての彼の考え方とも関係している。柄谷は、共同体あるいは共同体的なものに対して比較的否定的な態度をとるのであるが、しかしながら、共同体そのものをそのまま単純に否定しているわけではない。共同体といっても、それが互酬に基づくもの（下位集団の独立性を維持するネイテ

ィブ・アメリカンの氏族社会)もあれば、略取と再分配に基づくもの(モンゴルの支配下で誕生したロシアのミール)もあり、「要するに、『共同体』というだけでなく、それがいかなる交換様式にあるのかに注目すべきだ」(柄谷 2011: 198)と説く。

共同体に対する評価に関して柄谷が、近代において想像的に回復された互酬的な交換関係であるネーションと、それとは異なる互酬的な交換関係であるアソシエーションとを比較して、次のように述べていることにも耳を傾けておきたい。「ネーションによる互酬性の回復は伝統的な社会秩序の回復であり、近代的な市民としての諸権利を否定してしまう傾向があります。それに対して交換様式 D [アソシエーション——引用者] は、互酬性の『高次元での回復』です。それは、互酬的共同体を一度否定することによってしか実現しません」(柄谷 2011: 78)。これは、共同体と公共圏の協同を主張する〈共〉の視座と重なる視点であるし、広井が新たなコミュニティとして位置づける《共》を補完するものでもある。

柄谷のいうネーション(広井のいう「“大きな共同体”としての国家」である「共」)とアソシエーションとの間に見られるこの明瞭な違い、あるいは、アソシエーションにおける独自の積極性は、〈共〉についての了解に関して、とても興味深い視点を提供する。このことは、共同性や平等性を振りどころにしてネーションを〈共〉として捉えるという誤解や、資本＝ネーション＝国家と〈公〉〈共〉〈私〉を同等に位置づける誤想を回避するとともに、改めて〈共〉の存在意義の内実を検討する必要性を惹き起こすのである。

5 〈共〉の倫理性

柄谷はたびたび、「他者を手段としてのみならず同時に目的として扱え」というイマヌエル・カント

の道徳法則をもち出して、アソシエーションが主流となるような世界を理念として掲げる⁽¹⁰⁾。人格性を有する道徳法則の主体である人間は、自由による自律を根拠とし、目的として取り扱われなければならない⁽¹¹⁾。今後、実現されるべき人間相互の関係においては、このように、手段としてだけでなく目的としても関わり合うことが決め手となる。これが、これからの社会を構想するうえでの肝要で明確な基準である。

手段としながら目的としても関わり合うことは、柄谷が述べているように、アソシエーションの拡充において期待されてよいだろう。が、しかし、改めて考えてみれば明白であるが、もっぱら目的として関わり合うことが現実化されるのは、共同体においてではないだろうか。共同体の歴史貫通性は、共同体が生命の維持や人格の形成を可能にし、人間の目的性や主体性の基盤を供しつづけてきたことを物語っていよう。共同体をなす成員が共にあること、互いの存在を共に享受し合うこと、互いの生存を自らの生において共歎し合うことが、閉鎖性や拘束性といった障害・弊害を超越して、改めて評価されるべき共同体の特長である。

こうした共同体の第一義性を念頭に置いたとき、そこでの自他の主体—主体関係のあり方ないし相互主体性を阻止しようとする〈公〉及び〈私〉に対抗するのがアソシエーションであり、その限りで、アソシエーションは共同体のための手段——共同体に対する第二義的な存在——として位置づけられる。共同体の目的性のためにアソシエーションは存在する。また、この両者を別の側面から区別する基準があるとすれば、それは直接性と間接性になるだろう。他者の目的性や主体性を直接的に実践するのが共同体(「顔の見える関係」)においてであれば、他者と直接的に関わるのがなくとも、それらの目的性

や主体性の可能性を間接的に確保しようと試みるのがアソシエーションにおいてである。

さらに、アソシエーションにおいて、手段的役割だけでなく目的的役割も機能しうることが思い起こされるだろう。アソシエーションが、自己の主体性を発揮し自己の目的性を発現することによる結びつきであることを考慮に入れると、多様性や異質性のもとに自他の相互関係によって生起する、肯定的なもの、積極的なもの、楽しさ、うれしさ、素晴らしさを志向し追求する点において——つまり、他者の目的性を希求する点において——、アソシエーションは共同体とは別の次元で試行され、それ自体が目的的行為でもありうる。したがって、〈共〉をとともに構成する共同体とアソシエーション（公共圏）は、目的と手段の関係の観点において存在の次元を異にするが、しかし、両者は目的性を欲し実現しようとする点で共通性をもつといえる。

共同体や公共圏の存在意義は、他者の目的性、自他の相互主体性の現出が意図されることにある。このことは、道徳法則の現実的基盤としての一つの条件が〈共〉にあることを説明している。別の述べ方をすれば、他者の手段性が支配的であるような〈公〉あるいは〈私〉においては、人間相互が目的として関係するべきであるという道徳法則の実践が醸成されにくい、ということである。人間の道徳性や倫理性の発現、そして人間の目的性の現実化は、〈共〉において企図される。〈公〉と〈私〉はあくまでも、人間の手段化によって成り立つ社会領域である。

ただし、人間が手段となることが全面的に否定されるべきではないことを、付け加えておきたい。人間がみな、否応なしにグローバルに関係し合い、互いに影響を及ぼし合っている現代の生活において、国家と市場の最小限の役割や機能は必要でもある。

また、共同体や公共圏においてであっても、人間の手段化の可能性はある程度、承認されてよいだろう。地球市民が全員、目的として“顔の見える関係”を築くことは現実的に考えて不可能であるし、そうする必要もないだろう。というのも、ある他者が自己にとっての手段であることによって、常にその他者の目的性が阻害されるわけではないからである。

何よりも、人間の手段化が社会において主流となり支配的になっていることが、人間の人間らしさに背くような状況なのであり、それこそが問題の本質なのである。このことが見過ごされてはならない。例えば、資本＝ネーション＝国家——〈公〉及び〈私〉の主流化ないし支配的状态といってもいいだろう——に由来する戦争、環境破壊、経済的格差は、人間のみならず自然をも手段化する最たるものである、といっても過言ではない。

6 結論

〈共〉が社会構想において特別な位置を占める論拠は、人間の目的性にある。人間は目的として扱われるべきであるが、そうになっていない現実が厳然としてあるから、〈共〉が目的として設定されるのである。そして〈共〉が目的となれば、〈公〉と〈私〉は手段となる。〈公〉及び〈私〉が〈共〉の手段、〈共〉という目的のための手段として位置づけられるのは、〈共〉が人間の目的性を発揮すると想定され期待されるからである。人間が〈公〉及び〈私〉の普及・浸透のための手段となってしまうている現況を改善することが目指されるからである。

〈公〉や〈私〉においては、人間が相互に手段として振る舞う。他者が自己にとっての手段として立ち現われる。略取と再分配（〈公〉）及び商品交換（〈私〉）という交換様式は、人間の手段性を適確に表現していよう。〈公〉（国家）と〈私〉（資本）の

社会的全面化は、人間が互いに、〈公〉的誘因たる権力と〈私〉的誘因たる貨幣のための手段と化していることと、密接に関連している。こうした事態は、自己も他者にとっての単なる手段となっており、人間がみな、手段となってしまうことを裏づけている。

人類全体がただ手段となるということ、手段として関係し合うということは、〈公〉と〈私〉こそが社会の主役あるいは目的となっていることを意味する。例えば、原発はなぜあるのか、人間の生命や生存を脅かす原発は、何の目的のために存在するのかを、思い出してみる。原発は結果として人間のためにはなく、〈公〉及び〈私〉のために存在する。

〈公〉及び〈私〉は人間を手段として成長し、目的と化し主体化していく。原発は社会の目的となり、やがて社会の手に負えない存在となっていく。

〈公〉及び〈私〉を目的とした社会構想においては、人間の目的性あるいは倫理性は阻まれつつけるだろう。

人間は、目的を設定する生命体として、人間関係のあり方や社会のあり方を、〈公〉や〈共〉や〈私〉という形で追い求め実現させてきた。その点において、〈共〉というのは〈公〉及び〈私〉との共通性を有するわけであるが、人間が自己以外の存在に対して目的として関わろうとする場合、〈公〉や〈私〉ではなく〈共〉が求められる。この点において、〈共〉は独自性を有する。このように、〈公〉〈共〉〈私〉と関連して、“目的”は二通りの意味をもつことになる。目的という語によって指し示されるものは、将来への展望や社会構想のように目的を設定する際の対象でもあれば、道徳的態度や倫理的行為のように手段としてではなく目的として関わる際の対象でもある。いうなれば、「観る目的」と「行う目的」である。あるいはまた、それらを「構

想性に基づく目的」と「倫理性に基づく目的」に換言してもいいかもしれない⁽¹²⁾。

人間はみな、目的をもって生きているが、人間がみな、目的となって生きているというわけではない。人間が「構想性に基づく目的」を自覚し、「倫理性に基づく目的」を実現していくためには、〈共〉が不可欠だ、ということである。こうして、〈公〉及び〈私〉を中心とした思考枠組を転換することと、〈公〉及び〈私〉を中心とした社会構造を変革することが、二重の意味での“人間の目的性”を志向し実践する〈共〉のもとに、結びつけられる。

注

(1) この〈共〉という概念は、地球規模の環境問題や世界的な貧富格差の問題をはじめとする、人間と自然の生命をめぐる危機的な課題の露見を背景として、1980年代後半以降、次第に脚光を浴びはじめ、主として共同体論やコモンズ論、また市民社会論や公共圏論のエッセンスを摂取し思想的発展を遂げてきた。また、社会構造の分析方法に関しては、〈公〉〈共〉〈私〉という鼎立関係とは別の側面から論じられてきた、「公」「私」関係——しばしば、「ゲゼルシャフト」と「ゲマインシャフト」の関係や、「公共圏」と「親密圏」の関係として語られる——をも統合して多角的に考究する方向性もある（布施2010, 2012）。

(2) 本論における〈公〉〈共〉〈私〉という表記は概して、一般的な総称の意味で用いるときに使用する。それに対し、広井自身の考え方を尊重すると同時に、彼の立場からの捉え方であることを明記するために、彼の主張に関するかぎり、「公—共—私」や「公」、「共」、「私」といった表記方法を採用する。

(3) 広井（2009a）176–184頁、広井（2009b）94–104頁。前近代から近代への移行において基本的に

消極面に依拠している、このような広井の捉え方の一面性は、本論の論旨に即していうと、現実と理想の乖離を伴いつつ、また顕在化と潜在化を繰り返しつつ展開してきた、近代的積極面としての公共圏ないしアソシエーションの側面から補足される。

(4) 同上。

(5) 広井 (2009a) 166-179 頁, 広井 (2009b) 156-161 頁。

(6) 柄谷 (2006, 2010, 2011)

(7) 柄谷 (2006) 18-23 頁, 柄谷 (2010) 8-17 頁, 柄谷 (2011) 10-13 頁。ちなみに、この四つの交換様式は、それぞれの特色の主流性に準じて、次の四つの歴史的段階に区分される。すなわち、国家が存在する以前の世界としての「ミニ世界システム」(互酬)、単一の国家によって管理される世界としての「世界=帝国」(略取と再分配)、政治的に統合されずに多数の国家が競合している世界としての「世界=経済」(商品交換)、諸国家が主権を譲渡することによって成立する新たな世界としての「世界共和国」(アソシエーション)である。これら四段階のうち、前の三つが I. ウォーラーステインらの発想に、最後の一つが I. カントの発想に依拠している。

(8) 柄谷 (2006) 179 頁。

(9) 柄谷 (2010) 342-400 頁, 柄谷 (2011) 18-41 頁。

(10) このような道徳法則に従った社会を、カントは「目的の国」と呼んだ。また、「市民社会が私利追求のもとに欲求の拡大・充足をめざしてあくなき展開をする社会であり、そのためにしばしば他者を道具として取り扱う傾向性をもつ点」が、カントの道徳観によって批判される、という考察(尾関 1986)もあるように、たしかにこの道徳法則は、〈公〉と〈私〉に対する——とくに〈私〉に対する——アソシエーションの特徴と響き合う。

(11) カント (1979) 181-184 頁, Kant (2003) SS. 102-104.

(12) 「倫理性に基づく目的」の観点を敷衍してみると、生存欲求や主体性を感受し尊重する視点、あるいは生命の基層的な視点も現れ出てくるし、“人間の特殊性”だけでなく、“他の生命存在との共通性”も浮かび上がってくる。本論では、問題を鮮明化するために意図的に前者を強調して論じてきたが、そもそも〈公〉〈共〉〈私〉の思考枠組は、人間—人間関係にしばられず、人間—自然関係をも包含するものである。そしてとくに〈共〉の視座からは、人間の主体性ととも自然の主体性が主要なテーマとなることを注記しておきたい(布施 2012)。

参考文献

- 尾関周二 (1986) 「カント」 岩崎允胤・鯉坂真編『西洋哲学史概説』有斐閣
- 尾関周二 (2007) 『環境思想と人間学の革新』青木書店
- 尾関周二 (2009) 「差別・抑圧のない共同性へ向けて—共生型共同社会の構築と関連して」 藤谷秀・尾関周二・大屋定晴編『共生と共同, 連帯の未来—21 世紀に託された思想』青木書店
- 柄谷行人 (2006) 『世界共和国—資本=ネーション=国家を超えて』岩波新書
- 柄谷行人 (2010) 『世界史の構造』岩波書店
- 柄谷行人 (2011) 『「世界史の構造」を読む』インスクリプト
- カント, I. (1979) 『実践理性批判』(波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳) 岩波文庫
- 佐藤慶幸 (2002) 「ボランティア・セクターと社会システムの変革」 佐々木毅・金泰昌編『中間集団が開く公共性』東京大学出版会
- サレー, A. (2011) 『物質代謝の亀裂』から『物質

- 代謝的な価値』へー環境社会学とオルタナティヴ
なグローバリゼーション運動に関する省察」環境
思想・教育研究会編『環境思想・教育研究』（第
5号）（布施元・尾関周二訳）
- 多田田政弘（1990）『コモンズの経済学』学陽書房
- 玉野井芳郎（1978）「地域主義のために」玉野井芳
郎・清成忠男・中村尚司編『地域主義—新しい思
潮への理論と実践の試み』学陽書房
- 中村尚司（1980）『〈増補〉地域と共同体』春秋社
- ハーバーマス, J.（1994）『公共性の構造転換—市
民社会の一カテゴリーについての探究』（細谷貞
雄・山田正行訳）未来社
- 広井良典（2001）『定常型社会—新しい「豊かさ」
の構想』岩波新書
- 広井良典（2009a）『グローバル定常型社会—地球社
会の理論のために』岩波書店
- 広井良典（2009b）『コミュニティを問いなおす—つ
ながり・都市・日本社会の未来』ちくま新書
- 布施元（2010）「〈共〉の思想における基底性に関す
る考察—環境思想の発展に向けて」環境思想・教
育研究会編『環境思想・教育研究』（第4号）
- 布施元（2011）「現代社会における〈共〉の意義に
関する考察」総合人間学会編『人間にとっての都
市と農村』（総合人間学5）学文社
- 布施元（2012）「環境哲学における〈共〉の現代的
視座—人間と自然の関係についての新たな社会哲
学的構想」尾関周二・武田一博編『環境哲学のラ
ディカリズム—3.11をうけとめ脱近代へ向けて』
学文社
- 古沢広祐（1995）『地球文明ビジョン—「環境」が
語る脱成長社会』日本放送出版協会
- 室田武（1979）『エネルギーとエントロピーの経済
学』東洋経済新報社
- 山口定（2004）『市民社会論—歴史的遺産と新展開』
有斐閣
- Jürgen Habermas, (1990), Strukturwandel der
Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer
Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft: mit
einem Vorwort zur Neuauflage 1990, Suhrkamp
- Immanuel Kant, (2003), Kritik der praktischen
Vernunft, Philosophische Bibliothek Bd. 506,
Felix Meiner Verlag
- Ariel Salleh, (2010), “From ‘Metabolic Rift’
to ‘Metabolic Value’: Reflections on
Environmental Sociology and the Alternative
Globalization Movement, ” Organization &
Environment, vol. 23
- 布施 元（東京家政大学非常勤講師）

個人を救える宗教が何故人類を救えないのか
— 「21 世紀型の宗教改革」の必要性 —
Can Religion Save the Human Race As It Does Individuals?
Another Reformation Is Required

道正 洋三
DOSHO, Yozo

はじめに一本稿の視点と構成

「戦争は許してはならない悪である」。

私の思考の原点は日本人が最大の犠牲を払って悟った信念“戦争（殺し合い）は悪だ”にある。これが本稿を支える基本視点となっている。

人類は未だに、戦争は巨悪だと知りながら、そこから抜け出せないでいる。それは何故なのか。その理由を宗教を基軸にして考えてみたい。私は戦争という「文明悪」から人類を救済するためには、いわば「21 世紀型の宗教改革」とでも称すべきものが必要不可欠であると考えている。本稿はその基本構想を以下の構成で展開する。

1. 「個人を救える宗教が何故人類を救えないのか」という疑問をもった契機（事実認識）
2. 欧米文明を支える宗教は何故 21 世紀に入っても愚かな“殺し合い”に無力なのか
3. 「21 世紀型の宗教改革」の必要性
 - (1) 独善性の克服
 - (2) 東西文化・文明の融合
 - (3) 「総合人間学的アプローチ」

1 事実認識

2001 年 9 月 11 日以降、私には世界文明の行方が見えなくなっていた。国と国の戦争でなく、国と

（不明の）個人ないし集団の戦争が始まったからである。犯罪なら法と言論で決着するが、また、国と国の戦争なら勝ち負けか、交渉で決着すが、国と相手不明のテロ戦争では終わりが無い。

2013 年 7 月に入って、海外ニュースはエジプトで起きた新たな政変を連日報じていた。“モルシ支持派と軍の激しい衝突で死者 50 人超”と BBC が伝え、多数の死傷者を手当てする市民が痛ましく、シリアのように内戦にならねばよいがなと思った。

経済でも同様なことが起きている。2008 年 9 月アメリカ発リーマンショックは世界中に深刻な影響を与え、ギリシャの財政危機に始まる EU 諸国間の緊張も一向に収まらない。そもそも金融詐欺もどきのサブプライムローンの実態と責任の解明も済んでいない。

戦争も金融危機も人災であるが、2011 年 3 月 11 日、日本は「1000 年に一度」の天災と想定外の原発事故という人災とを同時に体験した。近ごろ天災、人災を問わず世界中で異常現象の度合いが高まっている。

2013 年 3 月 20 日、イラク戦争開戦から 10 年、内外メディアが「イラク戦争は何だったのか」の特集を組んだ。

米紙ニューヨーク・タイムズ（20 日付）社説：

……イラク戦争で 4500 人近い米兵が戦死、3 万人以上が負傷、作戦遂行や復興に 2 兆ドル以上を投じて財政赤字を増やし、米国のリーダーシップと力の限界を知らされた。10 万人を超す犠牲者を出したイラクは、イランの影響力が増し「アラブの春」の地域の混乱にも揺さぶられている。……現実のスニ派とシーア派、アラブ人とクルド人の緊張が深刻化、内戦や国家分裂の恐れもはらむ。

英紙フィナンシャル・タイムズ（19 日付）：独自調査で、米政府は民間警備や後方支援、復興工事などで少なくとも 1380 億ドルを民間契約者に支払ったと推計。上位 10 社の企業名と契約高をグラフで表示している。1 位はブッシュ政権のチェイニー副大統領が就任前に最高経営責任者を務めたハリバートン社の元子会社 KBR 社。

朝日「天声人語」（21 日付）：……日本は対米追従にとらわれ、大義なき戦争に加担してしまった▼米国の同盟国でも、ドイツやフランス、カナダは開戦に反対した。……

8 月に入り、イランに新しい動きが見えた。強硬派を大差で抑えて当選したロウハニ大統領は就任後の記者会見で「米国が相互尊重に基づく善意を示し、対等の立場で臨めば、対話の道は開けている」と意欲を示した。最高指導者ハメネイ師も「賢明な対話を追求している」と支持、前政権の強硬姿勢で弱化した国内基盤の建て直しを狙ったかに見える。ロウハニ師はパリ亡命中のホメイニ師に付き従い、ハメネイ師とは 67 年以来交流が続き、体制中枢に強固な基盤があると伝えられている。（日経、7 日、11 日付）

イスラエルとパレスチナとの中東和平交渉が米国の仲介で 3 年ぶりに再開したが、過去半世紀の交渉再開と中断の繰り返しから、今こそ関係者の良心と

熱意が問われている。

以上は、私が「個人を救える宗教が何故人類を救えないのか」という疑問をもった契機（事実認識）の一端である。

2 欧米文明を支える宗教は何故 21 世紀に入っても愚かな“殺し合い”に無力なのか

人は各人違う DNA を持ちながら互いに協力できるように、生まれた国の宗教・宗派が違うからといって協力できない筈はない。今中東やアフリカで起きている戦争には日本人の私は全く共感できない。一体何が真因か？ 資源、領土、マネー、権力、支配、復讐……等々への欲望がどんなに強くても、同じ宗教・宗派内では決して“殺し合い”はしないだろう。むしろ宗教・宗派对立と、その背後にある国際的政治・経済権力との関連に問題がある。

ユダヤ教→キリスト教→イスラームの一神教、ヘレニズムと統合し、科学技術、文化、芸術、産業を発展させ、自由・民主主義・人権を旗印に世界の近代化をリードしてきた欧米文明が何故 21 世紀に入ってから斯くも愚かな“殺し合い”に無力なのか？ 神話や伝説、神学論争等に捉われずにその原因について敢えて私見を述べてみたい。

先ず、預言者と神についての認識の違いを考えてみよう。21 世紀戦争の火種、イスラエル・パレスチナ戦争は、ここに端を発していると考えられるからだ。ユダヤ教ではイエスを含めて預言者は複数、キリスト教では預言者は同じでもイエスだけは神の子、イスラームはユダヤ教に近いが、ムハンマドは最後の預言者ということである。三者の神はそれぞれ呼称は違うが本質的には同一の神である。しかし、それぞれの預言者が神から受けた啓示が違う。その

ために同じ啓典の民同士で、国家の成立→領土拡張→十字軍→聖地→救世主再来等をめぐって2千年以上も争っているのだろうか？ 中世から近代にかけ、シチリア王国ロゲリウス二世のリーダーシップによって、また、オスマン帝国全盛期の税制等巧みな統治政策によって、異教徒間平和共存が長期間実現したのは例外だったのだろうか？ 「一神教」という宗教・宗派のもつ矛盾は国際政治・経済権力との関連で緩和されも強化されもするのだ。

他方アジア諸国、インド、中国、韓国、日本等に目を移すと、そこでもヒンズー教、仏教、儒教、神道等の地域宗教との関連で戦争は起きたが、それらの原因は西洋・中東地域の一神教の預言者と神の認識問題とは次元が異なる。それぞれ人間の欲望の争いとして解決できるのではないか。注意しなければならないのは、インド、スリランカ、ミャンマー、カンボジア、フィリピン等で起きた（ている）戦争はイスラーム（一神教）等の原理主義者が関わることが多いということだ。

一神教の“神”とは人（預言者を含む）が決める神であり、それ自体自己矛盾ではなかろうか？ 生まれた地域も民族も違う人間が「この神だけが正しい」とは言い得ない。違う神を信じるのが自然であって、大事なのはどういう神を信じるか、また、違う神を信じる人間同士が仲良くすることであろう。

更に、聖典自体に「あなたには、わたしをおいてほかに神があってはならない」と記されたり、「アッラーの他に神はなし。ムハンマドはアッラーの使徒なり」と毎日信仰告白するのはイスラーム教徒としては当然であり、尊重しなければならないものであるが、原理主義者は別にして、21世紀を生きる現代人には相応しくないのではなかろうか。中近東その他の騒動の現状を見ると従来の一神教について

全く新しい次元の対応が肝要であると思われる。

次に、戦争の原因のひとつである歴史認識の違いについて考えてみたい。8月の終戦記念日の式辞で、安部晋三首相は「私たちは歴史に対して謙虚に向き合い、学ぶべき教訓を深く胸に刻みつつ、希望に満ちた、国の未来を切り拓いてまいります。」と述べたが、歴代首相が踏襲してきたアジア諸国に対する加害責任への言及はなかった。他方、広島、長崎での原爆死没者慰霊式での両市の平和宣言は共に戦争、被爆という歴史的事実を基に、未来への具体的な行動を求めた。田上富久長崎市長は「日本政府には、被爆国としての原点に帰ることを求めます。非核三原則の法制化への取り組み、北東アジア非核兵器地帯検討の呼びかけなど、被爆国としてのリーダーシップを具体的な行動に移すことを求めます。」と切々と訴えた。また、広島、長崎の慰霊式典に出席したアメリカの歴史学者と映画監督は戦争と原爆投下に関し従来の公式発表とは全く違う歴史認識をNHK・BS放送で語り、大きな注目を集めている（「オリバー・ストーンが語るアメリカ史」10回シリーズ及び8/25スペシャル番組、早川書房刊同名書）。

日本と隣国との関係悪化や世界のテロ・戦争の原因について、国家間、個人間で何故かくも大きな歴史認識の違いが生じたのか、その真因が究明されなければならない。ここでも宗教が関連してくる。民主主義国家では、また戦後日本国憲法でも「政教分離」は当然の原則とされてきたが、現実には目を移すと、海外国内とも建前と全く違うことが行われてきた。政教が一体化したり、教が政の支配下におかれたりしている。そのため、宗教は個人を「救う」のみならず政党まで「救う」のに、肝心の人類を救ってはいない。むしろ国際政治・経済権力との関連で、

宗教が戦争（人殺し）に利用されたり、加担しているのが中東、アフリカ等の現状である。

3 「21世紀型の宗教改革」の必要性

これまで記してきた、国際政治・経済権力との関連で宗教・宗派对立が孕む惨状から脱出するためには、国際的人間関係を新しく紡ぐいわば「21世紀型の宗教改革」が必要であると考え。その柱は、

- (1) 独善性の克服、(2) 東西文化・文明の融合、
- (3) 「総合人間学的アプローチ」の3本である。

(1) 独善性の克服

一神教を基本とする欧米文明が現在のテロ戦争の愚に目覚め平和を回復する道は、それぞれの宗教が独善性を克服する以外にない。10年前、善悪二元論の発想から、「悪の枢軸を叩け」「第二の十字軍」の掛け声で、国連決議抜きでイラク攻撃が始まり、「米国の単独行動主義」が猛進した。この過ちを繰り返さないことが独善性（独り善がり）の克服である。独善性は使命感と裏腹で、強ければ強いほど独り善がりとなり、狂気となって、他の多くの長所が消え失せてしまう。西洋文明の世界化と一神教の布教活動は歴史的にも一体であった。

独善性の高まりは「内なる敵と恐怖」の連鎖現象でもある。欧米先進国の異常な社会現象（個人の銃保持／犯罪、麻薬、雇い兵、精神異常者の増加、貧富格差の拡大、同性婚の規制緩和等々）が内なる敵と恐怖を生む。（下河辺知子『アメリカン・テロル』彩流社、2009）更に、独善性に、力の支配と、負の終末観が結びつくとも最悪となる。自爆テロで本人は「天国」に行けても被害者は地獄となる。シリアで現実化した化学兵器使用や核戦争が始まれば世界は地獄となる。

(2) 東西文化・文明の融合

これは方向として必然ではあっても、融合しない（すべきでない）面もあり、目標の設定と過程における対話と協力が肝要である。過去に多くの文明・宗教間対話が実施されてきた。国連は2001年を「文明間対話の年」と決議し、その提唱者はイランのハタミ大統領であったが、その年に9.11事件が起き、ブッシュ大統領に「悪の枢軸」呼ばわりされて文明間対話は中断した。2005年には世界宗教・宗教史会議が東京で、2006年には世界宗教者平和会議が京都で開催され、それぞれ数十カ国の国家代表、宗教リーダーを含む千人規模の参加者による活発な討議が行われた。2013年11月第9回世界宗教者平和会議（ウィーン）の旗印は“他者と共に生きる歓び”であり、そのための行動指針も示された。他方、NGO エルダーズ（ネルソン・マンデラ、ジミー・カーター等12人）の地道な国際的活動も行われてきた（2013.12.28NHK・BS放送「“千年の英知”が語る戦争と平和」）。

今後の東西交流成否のカギはアジア思想、宗教哲学の長所の再発見と強力発信にあるが、紙幅の都合で、キーワードの列記にとどめたい。

「この世を動かす力は、因果関係以外にはあり得ない……釈迦の仏教は……きわめて合理的で現実的な考え方で成り立つ」（佐々木閑『真理のことば』）

（一神教の布教活動に比べて）「伝道が成立する動因は、……僧侶のさとり体験が他者に共鳴現象を誘発し、あたかも伝染するように広まった」（白石凌海『仏陀 南伝の旅』）

「世界がぜんたい幸福にならないうちは個人の幸福はあり得ない」（宮沢賢治）

「大自然に対応すれば共同の精神と思想があり得るわけである」（湖 蘭成『日本及び日本人に寄せる』）

「敬神愛人」と「敬天愛人」の一字違いの意味は大きい。「天と地の間（際）に神（真理）は宿る」。仏教の「無」の思想が「融合」の力を発揮することが期待されている。さらに、日本の象徴天皇制（権威と権力の分離）や式年遷宮等の伝統文化も極めて含蓄に富む。

に生まれついた人間などいない。人は憎むことを學ぶのだ。……ならば愛することも学べるだろう」が心に強く響く。）

道正 洋三（元 NEC 本社理事）

（3）「総合人間学的アプローチ」

近代文明の暗部，なかんずく，戦争という愚行から人類を解放するためには，いわば「21 世紀型の宗教改革」が必要であるということを本論で論じた。それでは「21 世紀型の宗教改革」を先導する主動力は何であろうか。「総合人間学的アプローチ」であると確信する。

7 年前発足した総合人間学会は将に本稿で論じた「文明悪」からの人類救済を重要課題の一つとしてきた。『総合人間学 第 7 号』（学文社，2013 年）IV「3.11 以後，いま総合人間学を問う」では，小原秀雄の「自己家畜化論」と小林直樹の「文明悪からの人類解放理論」がその代表的理論としてとりあげられており，その有効性が期待されている。私も，前者の理論的枠組みと，後者の理論体系を高く評価する。本稿との関連で，前者の主体（飼い主＝指導者）の宗教哲学と，後者の東西文化・文明協力に大きく期待する。本学会では様々な有効な提言・研究が蓄積されている。それらは一体となって，戦争の愚行から人類を救済するという，時代の最重要課題に立ち向かい，人類を救えない「宗教」に喝を入れることになるかと確信する。

（2013. 09. 25 記，シリアの戦火拡大防止のため，米国，イラン両大統領が国連総会でスピーチした日）
（本稿校正中，12 月 5 日 95 歳で亡くなった南アフリカのネルソン・マンデラ大統領の言葉「憎むよう

第8回研究大会若手シンポジウム報告： 〈老い〉を考える—近代化・自立・尊厳 Young Symposium: Thinking of "Aging"

〈老い〉への考察をとおしてみえてきたオルタナティブな未来 Outlook for An Alternative Future by Thinking of "Aging"

澤 佳成

SAWA, Yoshinari

はじめに

若手シンポジウムは、学会の活性化を図って設置された。若手会員が集い、企画の立案を手掛けてテーマを決め、そのテーマの議論に必要な視点を誰が報告するか決定し、大会まで数度の研究会を重ねて報告案を練り直す。そのような流れの中で決定・議論された「〈老い〉を考える—近代化・自立・尊厳」というテーマのもと、第8回大会（2013年6月）において初の若手シンポが開催された。

フロアから、「認知症になったとしても、突然すべてを忘れるわけではないのに、馴染みの店の店員も、とたんに子ども扱いし始める」、「老いたからといって悲観などしていないし、毎日が楽しくて仕方がない」といった実体験からの貴重な御意見も提起され、活発な議論が交わされた。

本特集の三論文は、若手シンポでの議論をふまえて各報告者が編んだ論考をもちより、それを元に数度の研究会を開いてさらに意見交換を重ねるという、努力の結晶ともいうべきものである。

ここでは、当日司会を務めた筆者が、各論文の連関からみた本特集の意義について記してみたい。

〈老い〉というテーマ設定の理由

テーマを決定する議論の際、一貫して報告者に共通していたのは、「けっして否定的なものではないはずの〈老い〉が、少子高齢化問題など、社会的にネガティブなものとして受け取られているのはなぜだろうか」という思いである。そこから議論は始まり、〈老い〉を中心としたテーマを設定する方向になった。そうすると、〈老い〉が社会的にネガティブなものとする要因は一体どこに潜んでいるのか、まず明らかにしなければならない。

議論の結果、その主要因のひとつとして、「近代化」がキーワードになるのではないかという結論に至った。そこで、三論考で取り上げられている近代化の問題と〈老い〉との関係についてみておこう。

近代化は、物理的な豊かさをもたらし、人間の生の期間を飛躍的に長くした。その結果、人間に特徴的な老齢期を多くの人びとが享受しうる時代がやってきた。だが、その反面において、それまで特殊な事例として尊崇の対象だった〈老い〉は、その地位を失ってゆく。そのうえ〈老い〉は、「定年退職」という制度によって、市場経済における賃労働から

人びとを排除する有力な理由となっている。この現実、働けなくなる時期としての〈老い〉を、若者が忌避する傾向を生み出してきたのではないか。この現象は、「豊かさ」を追い求めてきた近代化の負の側面だといえるのではないか。大倉論文は以上のように近代化と〈老い〉との関係を分析する。

そうした〈老い〉特有の疎外をもたらした近代化は、一方で、私たちの権利を確立させてきた肯定的側面も併せもっている。人間が、特定の権力者や他者から干渉されずに、自らの意思によって、すなわち自己決定によって自らの行為を選択できるようになった点は、人間の権利の核心部分をなしている。

だが、それゆえに、人間の死は、はたして当人の自己決定だけに委ねられてよいのかという重大な問題が生じてしまった。若くて元気なとき、たとえば〈老い〉で病気で動けなくなった場合の「尊厳死」を希望していたとしても、いざそうしたときが訪れた場合には、やはり死を回避したくなくなるかもしれない。だがその際、当の本人が、他者に向かって意思表示できない状態に陥っていたらどうなるのか。近藤論文は、いのちの存続の可否までも個人の意思決定に委ねる際に生じてしまう、このような近代化の結果としての矛盾を指摘する。

高橋論文は、日本に足りないのは、この社会に生きる一人ひとりの人間が語れる場であるとする。とくに高齢者の語りは「説教」として受け取られがちだが、その理由は、近代化を経た日本社会が、市場経済的な価値にからめとられてしまっているからだ」と指摘する。なぜなら、経済的な価値の創出に寄与しない語りは、社会から排除されてしまうからだ。

このように、〈老い〉に焦点を当てて人間と社会との現代的な関係性を探ると、近代化を経たこの社会の矛盾に突き当たりそうだと分かってきた。

〈老い〉の諸問題と「語り」

では、一体どうすればよいのか。私は、高橋論文の指摘する「語り」が、三論考の指摘する問題点を解決しようとする際のヒントになるのではないかと、また、オルタナティブな社会を考える上での重要な示唆を与えてくれるのではないかと考える。

そこでまず、高橋論文が提起する、世代を超えた語りの交錯する社会の概略を示しておこう。

語るという行為は、自らの生を意味づける行為であると同時に、過去を振り返るものでもあるがゆえに、人生における「傷」と向き合わなければならない、なかなか難しい営みである。だが、このような「語り」が一般化してゆけば、過去の社会的な出来事までもが、諸個人の語りを通じて相対化されてゆき、社会のなかで抑圧されてきた側面に共通する視点が照射されはじめるだろう。そうなれば、歴史を紡ぐ営みのあらたな展開もまた、期待されることになる。

そうしたあらたな営みのなかでも、年長者は特別な役割が期待される。なぜなら、現生世代のなかで、自らを苦しめてきた社会のあらゆる矛盾の記憶を多く秘めているのが、年長者であるからだ。だから、年長者がそうした語りをはじめることができれば、世代を超えて関係する社会的な矛盾も詳らかになり、人びとの目も自然とそちらに向いてゆくだろう。

こうした営みが可能になれば、今を生きる老（年）・壮（年）・青（年）それぞれの世代が、この社会の矛盾を照射するゆえに重要な出来事であるにもかかわらず、語り難いものとして内面化してしまってきた「戦争」、「学生運動」、「いじめ」といった体験について語りはじめることができるようになるのではないかと。その結果、世代を超えた語りの交錯から、過去をみつめ、反省すべき点をあぶりだし、未来に生かしてゆく営みが可能な社会へと、転換し

うるのではないか。

ではなぜ、高橋論文のこの視座が、三論文を貫くヒントになると考えられるのか。

まず、大倉論文は、こうした「語り」の可能な社会を実現する具体的な構想を述べているように思う。それは、労働のあり方の転換である。

賃労働にからめとられてしまっているからこそ、若者は今、冷戦終結以降ますます激化している資本主義経済システムの駆動する力に必死にしがみつこうとし、自らがそこから蹴落とされる未来を暗示する〈古い〉を忌避している。

もしそういえるのであれば、〈古い〉た人びとも働くことのできる社会に、すなわち、賃労働だけに縛られない重層的な働き方を許容しうる社会に転換してゆく必要がある……。

大倉論文が重要だと指摘するそのような未来社会においては、〈古い〉た人びとの経験や技術が、人びとが生きるうえでのあらゆる局面で重宝されると考えられるが、そうしたものの伝承において重要になってくるのが、〈古い〉た人びとの「語り」に他ならないと思われるのである。

では近藤論文は、世代を超えた「語り」とどのようにつながってくるのだろうか。

大倉論文が重要だと指摘する、〈古い〉た人びとが生き生きと暮らせる社会になったとしても、死は確実に、誰にたいしても訪れる。だが、先にふれたように、近代化された現代社会での人の死は、「尊厳死」や「安楽死」といったかたちで、過度に本人の自己決定に依存する方向に舵を切りつつある。

だが、植物状態になった人間の意思が、健康状態にあったときと同じであるとは限らない。だから、健康な状態にあったときの意思を尊重し、尊厳死や安楽死を周囲の人間が容認したとしても、それは当

人の現在の福利に反する事態にもなりうる。それゆえ過度に自己決定に依存する人の死の決定は、必ずしも正当化されえない。ひとりの人間の死は、もっと人びとの間の関係性から問い直されるべきである。

近藤論文はこのように指摘するのだが、死をめぐる人びとの関係性においても、世代を超えた語りは重要になってくるように思われる。

〈古い〉た人の死が迫っているとき、当人の思いや気持ちを理解するには、若い世代の判断だけでなく、当人と同じ時代を生きてきた世代の、家族を超えた人間関係を含めての「語り」が重要になってくるように思うのである。そうした語りを経れば、当人が元気だった頃の〈生の重層性〉、すなわち、社会や他者との関係性、他者による当人へのまなざしといったものと、意思をもった一個の人間としての生との重層性が浮き彫りになり、自己決定に過度に依存する死のおかしさが感じられると思うのだ。

まとめよう。大倉論文が指摘するように、〈古い〉ても働けるということを共有し、その視点から多様な働き方を許容しうる社会へと転換すること。そのためには、高橋論文の照射する「語り」を欠くことはできない。

また、近藤論文が喝破する、死の自己決定を人びとの間の関係性から問い直すべきだという視点は、高橋論文がその重要性を指摘する「語り」によって、人の死の内実を議論することによってこそ、解決の萌芽を獲得しうる。

このように、現代社会を取り巻く矛盾とその解決の方向性を示している大倉論文と近藤論文両者を貫くのは、社会の矛盾を浮き彫りにし、オルタナティブなあり方を構想する際に必要な「語り」、すなわち、高橋論文が重視する視点の、オルタナティブな社会での有効性の提起ではないかと思うのである。

オルタナティブな社会の可能性と「語り」

現代社会の問題点の把握においても、オルタナティブな社会のあり方の模索においても、世代を超えた「語り」が重要である。三者の主張の交錯の結果みえてきたこの視点から、三者の議論をまとめつつ、本特集の意義と今後の課題を述べたいと思う。

働けなくなる〈老い〉を忌避し、〈老い〉てからの死を過度に自己決定に委ねようとする現代社会。そのように〈老い〉が忌避される社会状況が生まれたのは、誰にだって訪れる「死」についての議論までもが忌避された結果であろう。物事の本質を問う営みが忌避される傾向は、この社会が、公害問題の根本的な解決を図れないまま 3.11 福島原発事故を迎える要因とも共通しているように思われる。物事の本質を問うより、表面的なつながりが重宝されるのも、社会の矛盾がなかなか解消されずに同じような失敗を繰り返すのも、結局は、世代を超えたつながりが薄いからではないかと考えられる。

そうであるなら、労働のあり方を変え、近代契約論的な死の肯定がもてはやされる風潮を問い直すためにも、世代を超えた「語り」の交錯する社会を築いてゆくべきなのだろう。

現時点での諸課題を乗り越え、オルタナティブなあり方を模索していくため、人間のつながり（共同性）を復権してゆくには、世代を超えた「語り」が欠かせない。そして、そうした営みの可能な社会を築いてゆく実践を欠くこともできない。これらの点が、三論文の関係性からみえてくる、とりあえずの結論のひとつである。

もちろん、議論は緒に就いたばかりで、今後深めていかなければならない論点はまだまだたくさんある。読者の皆さまから忌憚のない御意見を頂戴できれば幸いである。

※追記

本稿の「〈老い〉た人びと」という表現に違和感を持たれた方もいらっしゃると思うので、この点について理由を記しておきたい。

本特集をまとめる会議において、「老人」「お年寄り」「高齢者」といった言葉の響きの裏にある違和感が話題となった。これらの言葉には、年を重ねて少し体力が低下しただけの人びとを、何か特別な存在としてひとくくりにする効果を与えてしまっている印象がぬぐえないという話になったのである。そうであるなら、いっそのこと、こうした言葉をなるべく使わないようにした方がよいのではないか。

そうした議論を経ていたために、本稿では、報告されたお三方の意向を組み、「〈老い〉た人びと」という表記を用いた。これには、老若男女を問わず、肉体的に老いているかどうかに関係なく、働く仲間として、人間の死の意味を考えさせてくれる人間として、語りあう仲間として対等な関係にある存在という意味を込めている。

とてもそうした意味を込めるのに成功した表現だとはいえないけれども、このような背景があるのを御了承頂き、今後の表現方法についての御意見も拝聴できれば幸いである。

澤 佳成（東京農工大学大学院農学研究院講師）

尊厳死について

Thinking about Death with Dignity

近藤 弘美

KONDO, Hiromi

1 はじめに

すでに高齢社会であり、さらに超高齢社会へと変遷する日本において、自らの生死結び付く選択をする状況が現に高齢者医療の現場では生じている。胃ろう装着の有無、人工呼吸器やカテーテルといった生命維持装置の装着の有無を本人及び家族が決断しなければならない。このような状況において、しばしばリビング・ウィルや事前指示書などによって、本人の意思を尊重するあり方の選択が正当化される。この正当化の背景には、自己決定を行使した選択は尊重され、さらに私たちが各個人の価値観によって人生を構築し、選択することは良いことであるという考えがある。しかし、私たちは自らの生死まで自己決定に基づいて決めることはできるのだろうか。「自己決定 (self-determination)」及び「自律性 (autonomy)」という概念は、私たちの生死の選択すらも正当化するのだろうか。

本稿では、「自律性」に関するドゥオーキンの議論を参考に、「自律性」がある一定の能力に基づいて論じられている箇所を確認する。さらに、ドゥオーキンは患者が「自律性」を有さない場合は、患者の最善の利益に訴えることを提案する。最後に、ドゥオーキンの議論を参照しつつ、「自律性」に関する問題を明確にする。

2 問題の所在

最初に基本的な事実確認を行う。現在の WHO、及

び厚生労働省の基準では、高齢者とは 65 歳以上をさす。内閣府による平成 25 年度高齢社会白書^①によると、既に 1970 年時点で日本の総人口に対し高齢者が 7 パーセントにのぼり、高齢化社会に突入した。さらに、1994 年には総人口に対し高齢者が 14 パーセントにのぼり、高齢社会になる。現在 (2013 年) は高齢化率が 25.1 パーセントに至り、4 人に 1 人が高齢者となる。さらに同白書によると、2035 年には高齢化率は 33.4 パーセントにのぼり、3 人に 1 人が高齢者になると予測されている。これらの事実及び予測から、日本は高齢社会からさらに進んだ超高齢社会へと移行しつつあるといえる。このような高齢社会及び超高齢社会ではしばしば社会保障給付費の増大、介護問題等がよく議論されるが、本稿では、高齢社会において自ら生死を選択する必要が生じるケースが徐々に増えることを予測し、そのような時に生死の自己決定は可能であるのか、可能であればどのような根拠によって生死の自己決定が正当化されるのかという問題に焦点を絞って考察する。

医学の発展により、人工呼吸器やカテーテル、経管栄養など生命維持に必要な医療処置が行われるようになった。その結果、以前は助からなかった命が救われるようになった。しかし、このことは終末期医療の現場において道徳的ジレンマを生じさせる。例えば、患者が遷延性意識障害 (植物状態) である場合に、私たちはその患者にどのように接すれば良

いのだろうか。彼を私たちと同様の人格を有するものとして道徳的配慮の対象とし、ケアを続けていくことが望ましいのか。それとも、彼自身の最善の利益を考えて、生命維持装置の使用を停止することが望ましいのか。

これまでは、患者本人の意思が明確ではない場合にどのような形でより良い死を迎えられるのだろうかということが大きなテーマであった。しかし、今後は患者本人もしくは患者の家族の意思が明確である場合、患者本人及び家族が延命に直結する治療の選択、すなわち、人工呼吸器、カテーテル、胃ろうの装着の有無を決定する状況が生じることが予想され、現に少数ながら生じている。

以下の事例①、②は2013年4月12日にNHKで放映された番組で紹介されたものである⁽²⁾。

①80歳、女性。末期の慢性呼吸不全。人工呼吸器を装着しなければ生きることができない状態。医者へ呼吸器装着について聞かれ、自ら決断し呼吸器を装着した。

②78歳、男性。脳出血の後遺症により栄養の経口摂取が不可能で、胃ろうを装着しなければ衰弱死する状態。家族が胃ろうの装着を決めた。

①、②の事例の共通点は延命の為に生命維持装置の装着の選択を迫られた状況下で、両者共に延命の選択を行った点である。異なるのは、①においては本人が生命維持装置の装着を選択し、②では家族が選択した点である。この二つの事例では、患者本人もしくは家族が延命するかしないかという苦渋の選択を迫られている。この非常に悩ましい問題は、高齢化と同時進行で増えてゆく問題であろう。延命につながる医療処置を行うか否か。どちらの選択が正

しいのかは、簡単には決めることができない。にもかかわらず、上記の事例は、私たち自身が延命装置がなければ、すぐにでも閉ざしかねない自らの命を生き長らえさせるか否かを決める当事者となる事態を示している。

では、私たちは一体どのような根拠や理由によって自分自身による生死の選択を正当化できるのだろうか。もし上述の事例において、本人が人工呼吸器の装着を拒む選択、すなわち「死」という結末を選んだ場合、この選択を本人の選択なので尊重されなければならないと考え、正当化することはできるのだろうか。偶然にも上述の事例では二例とも人工呼吸器や胃ろうの装着を希望し、結果的に「生」を選択をした。この選択を自己決定権で正当化することは、容易い。しかし、このとき正当化の判断基準として尊重されているのは、実は、自らの選択という部分ではなく、死よりも生の方が望ましいという価値観に過ぎない。ゆえに問題は、選択の結果に関わらず、「自己決定」もしくは「自律性」によってその選択がいかに正当化されうるかという点にある。

上述の事例において、もしこの二人が人工呼吸器や胃ろうの装着を明確に拒否する場合を仮定する。この時、医療スタッフや家族は、本人の意思に沿って、その決定を尊重しなければならないのだろうか。生きるか死ぬかに密接に関わる選択においても、「自己決定」もしくは「自律性」によって正当化できるのか。換言すれば、これは「自己決定」もしくは「自律性」が人の生死をも射程に含めたものなのかという重大な問いを私たちに投げかけている。これは、安楽死・尊厳死の倫理的問題を考える上での一つの大きなテーマである。本人の「自己決定」もしくは「自律性」によって自身の生命を扱うことができるのであれば、積極的任意的安楽死も道徳的に

認められるはずだからである。

そこで、以下では尊厳死・安楽死と呼ばれるものが何であるのかを確認し、その後「自律性」という概念に訴える議論を検討したい。

3 尊厳死・安楽死

ここで議論の前提となる「尊厳死」及びそれと密接に関係する「安楽死」に関して説明を行う。本人の意思で生命維持装置の装着を差し控えることもしくは中止し⁽³⁾、死を迎えることは「尊厳死 (death with dignity)」とも呼ばれる。

だが、「尊厳死」または「尊厳ある死」とは実質的に何をさしているのか。日本尊厳死協会⁽⁴⁾によると、「尊厳死」とは「自分の意思によって延命治療を拒否し、人間としての尊厳を保ちながら死を迎えること」である。延命治療の拒否、すなわち、人工呼吸器、カテーテル、胃ろうなどの装着を差し控えることや、中止をすることである。

その結果としての死は、安楽死の分類によると消極的安楽死に該当する。ただし、ここで注意したいのは「尊厳死」という言葉は海外では必ずしも消極的安楽死をさすのではなく、場合によっては任意的積極的安楽死もしくは医師による自殺幫助をさすという点である。例えば、クーゼによる『尊厳死を選んで』⁽⁵⁾には、「尊厳のある死」が一体どういうものであるのかについて豊富な実例が挙げられている。これは「尊厳死」という語が明確でなく、私たちが何をもって尊厳のある死とするかをいまだ決定できていないため生じる。ここでは、「尊厳死」が「消極的安楽死」と呼ばれうることを確認するに留める。

「安楽死 (euthanasia)」とはギリシア語の良き死という意味に由来し、現在では様々な定義があるが、ここでは「ある人にとって死がより良いという

根拠に基づきその人を苦痛のない方法で殺すこともしくは死なせること」と幅広く捉えることにする。安楽死には行為による区別、本人の意思の有無による区別、または意思能力のない場合、実行者の「死」に対する意図の有無によって区別される。

行為による区別には「積極的安楽死」と「消極的安楽死」があり、致死薬の投与などの何らかの行為を伴うものが「積極的安楽死」である。「消極的安楽死」とは人工呼吸器、カテーテルなどの生命維持装置の装着差し控えや中止によって、通常以上の治療を行わず、死を待つことである。さらに、本人の意思が明確である場合を「任意的安楽死」、本人の意思に反する場合を「反任意的安楽死」、本人の意思が不明な場合、例えば、重度障害新生児の場合などを「非任意的安楽死」と呼ぶ。

また安楽死を行う実行者が「死」に対して明確な意図をもつかどうかで「直接的安楽死」と「間接的安楽死」に区別される。「間接的安楽死」はセデーションとも呼ばれ、例えば、苦痛の緩和を目的にモルヒネを投与したが、その結果、患者の死期を早めてしまう場合は、「死」を直接的に意図したわけではないので、間接的安楽死と呼ばれる。間接的安楽死が倫理的に正しいかどうかは、二重結果説 (the doctrine of double effect) を支持するか、支持しないかに依拠する。二重結果説とは、ある一定の条件下において、苦痛緩和のような良い結果を意図した場合は、その派生としての患者の死といった本来なら受け入れ難い悪い結果が間接的に引き起こされたとしても容認する原理である。この原理にも意図と予言をどう区別するのかという問題があるが、ここでは深入りしない⁽⁶⁾。

4 自律性に関する議論

ドゥオーキン (Ronald Dworkin) は『ライフズ・ドミニオン』において、中絶・尊厳死に関して論じている。彼は、尊厳死（ここでは自殺、自殺幫助、治療中止や生命維持装置の除去をさす）に関して、三つの重要な倫理的問題を提示している。患者の「自律性 (Autonomy)」はどのような場合にどのような方法で尊重されるのか、患者の最善の利益とは何であるのか、生命は不可侵性をもつのかという問題である。ここでは自律性に関する彼の主張を検討する。「自律性」についてドゥオーキンは以下のように述べている。

「通常的能力を有する成人市民は、自律の権利、即ち独力で自らの人生を定める重要な決定をする権利を有していると一般に承認されている（自律性の原則）。（通常）能力を有する成人は、他者から欺かれたり情報を遮断されたりすることがないかぎり、貧弱な (poor) な投資をする自由が有る—したがって、タバコ広告が喫煙者に対して喫煙による危険性を告げる義務があるとしても、喫煙者には私的に喫煙をすることが承認されているのである。」（ドゥオーキン[1998 : p. 365]）

ドゥオーキンは、通常考えられる自律性が証拠的観点 (evidentiary view) ——本人が自身の最善の利益が何であるかをよく知っているという考え——から支持されることに対して、それでは不十分だと指摘し、主体のインテグリティ (integrity : 廉直性、無欠性) の観点から自律性が支持されると考える。このインテグリティの観点から、自律性は以下のように説明される。

「自律性の価値はそれが擁護する能力 (capacity)、人が送る人生の中に存在する自分自身の特質——価値、責任、信念、そして経験的利益と同時に批判的利益——を表現する能力から派生するものとされる。自律性に関する個人の権利を承認することは、自己創造 (self-creation) を可能にするものとされるのである。それは我々個々人が、自らの首尾一貫した人格であれ、あるいは首尾一貫しない人格であれ——しかしいずれにせよその人に特有なもの——、それに従って自らの人生を形成することに責任を負うということ承認することなのである。」（ドゥオーキン[1998 : p. 368]）

このドゥオーキンの議論に従えば、私たちは自らの価値観に基づいて一般的な能力を発揮しながら人生を送ることが可能となる。自律性に関してこのような主張を認めた場合、自らの人生を計画、設計することのない人々はどうなるのか、彼らは自律性に関する権利を有しないのかという疑問がわく。ドゥオーキンによれば、彼らの一般的能力がどれほどであるかによって自律性に関する権利をもつか、もたないかが決定するという（ドゥオーキン[1998 : p. 369]）。

では、自律性に関する権利を現在は有しているが、今後失うかもしれない場合においては、どうなるのだろうか。自律性に関する権利を現在有していない人や現在はその権利を有しているが今後失うかもしれない人に対して、彼らは自律性に関する権利をもたないが、彼らは彼ら自身の「最善の利益を受ける権利 (a right to beneficence)」をもつとドゥオーキンは考えている。この場合、非常に困難であるのは、認知症などの一般的能力が失われている進行

性の病気の場合である。以前は自律性に関する権利を有していて、現在は有していない。「認知症になったら、医学的治療を一切止めて欲しい。そして、安らかに死なせてほしい」という以前の患者による従前の希望を叶えることが、目前の認知症の患者の自律性を尊重することになるのか、他者が判断を迫られるからである。このように、以前の患者の「自律性」と現在の患者の「自律性」が対立する場合にどのような判断をするべきかという問題が生じる⁽⁷⁾。

5 おわりに―問題の整理

最後に、「自律性」に関わる問題を整理する。第一の場合は、本人の「自律性」、すなわち本人の意思表示が過去・現在に一貫してある場合である。第二の場合には、過去には「自律性」を有していたが、病気や事故により現在は「自律性」を有していない場合である。第三の場合は、過去・現在を通して一度も「自律性」を有していない場合である。

第一の場合、事前指示書（リビング・ウィル）によって治療停止の要望がある時に、患者の「自律性」を根拠に、治療停止をする。この場合に懸念される問題は、その患者の「自律性」は信頼できるものなのかという点である。患者に対する周囲からの圧力や高額な医療費といった経済的問題から、患者が自ら治療不開始・停止を要請するとき、それは果たして「自律性」に基づく判断なのだろうか。この場合、慎重な検討が必要とされるだろう。

第二の場合は、過去に「自律性」を有していたが、病気や事故により意識がほぼ戻らない不可逆的な遷延性意識障害に陥るケースと現在意識はあるが認知症であるケースが含まれる。ドゥオーキン⁽⁸⁾は、不可逆的な遷延性意識障害に陥るケースと認知症になるケースの差異は、前者は経験的利益及び批判的利益

のどちらも得られないが、後者は経験的利益を得ることができる点を指摘する（ドゥオーキン [1998 : pp. 376-379]）。

過去に事前指示書によって本人の意思を示していた場合には、その意思を尊重することが求められる。しかし、過去の本人の意思表示内容と現在の本人の最善の利益が衝突する場合もありうる。このような対立する場合に、もし過去の「自律性」を無視するならば、それは事前指示書の有効性を疑うということに他ならず、本人の「自律性」を侵害することになる。

他方で、現在における本人の最善の利益を考慮する際に、家族・友人、医療関係者がどのようなプロセスを経てそれを決めるのかということを体系的に明示しない限り、恣意的な決定の可能性を排除できない。

第三の場合は、過去・現在を通して一度も「自律性」を有していない場合である。これは、重度障害新生児のケースが該当する。この場合、これまでの「自律性」に訴えることで重度障害新生児の治療の不開始及び中止を要請することはできない。この場合を論じるためには、他の価値に訴える必要がある⁽⁸⁾。

これまで、どのような場合において「自律性」に関する問題が生じるかを検討した。上述の通り、想定される場合が複数あり、それによってもたされる問題も異なる。今後は、個別の問題に対するより具体的な解決策が必要であろう。

注

(1)内閣府「平成 25 年度版高齢社会白書（全体版）平成 24 年度 高齢化の状況及び高齢社会対策の実施状況」<http://www8.cao.go.jp/kourei/whitepaper>

r/w-2013/zenbun/pdf/1s1s.pdf (2013. 11. 27 閲覧)

(2)NHK 特報首都圏「それでも“延命”を一揺れる
人生最後の決断」(2013. 04. 12 放映)

(3)生命維持装置の装着を差し控えることと既に装
着された生命維持装置を停止することの間には大き
な倫理的問題がありうるが、ここでは紙面の都合上
言及しない。

(4)<http://www.songenshi-kyokai.com/> (2013. 12. 3
0 閲覧)

(5)ヘルガ・クーゼ編 (1996)『尊厳死を選んだ人び
と』(吉田純子訳) 講談社。

(6)この問題に対しては、山本芳久 (2003)「『二重
結果の原理』の実践哲学的有効性—『安楽死』問題
に対する適用可能性」『死生学研究』1, pp. 295-316
に詳しい。

(7)飯田 (2002) は「未来のことに関する患者の依
頼は、せいぜい一般的概括的な内容としての要望に
留まらねばならず、社会的承認の範囲内で、しかも
物語を分かち合う人との含意によるものとならざる
をえない。従って患者は一般的概括的な趣旨以外は、
個々の状況の把握も決断も他者に委ねるという、自
らの生命の行く末を信頼すべき他者に一任するとい
う形にならざるをえないだろう」と述べている。

(8)この点に関しては、P. シンガー『実践の倫理[新
版]』第七章、江口聡「安楽死問題 (〈研究報告〉医
療の倫理学)」に詳しい。

参考文献

飯田亘之 (2002)「人間の尊厳とその行方—アルツ
ハイマー型痴呆老人の治療拒絶の意思を巡って」
『理想』(668) 特集 生命倫理と人間の尊厳, 理
想社, pp. 13-24

尾崎恭一 (1996)「自発的積極的安楽死と自己決定

権：死は選択できるか」『医学哲学医学倫理』日
本医学哲学・倫理学会 (14), pp. 81-94

ヘルガ・クーゼ編 (1996)『尊厳死を選んだ人びと』
(吉田純子訳) 講談社

山本芳久 (2003)「『二重結果の原理』の実践哲学的
有効性—『安楽死』問題に対する適用可能性」
『死生学研究』1, 東京大学グローバル COE プロ
グラム「死生学の展開と組織化」, pp. 295-316

ロナルド・ドゥオーキン (1998)『ライフズ・ドミ
ニオン』(水谷英夫・小島妙子訳) 信山社出版。

近藤 弘美 (お茶の水女子大学)

人間にとっての〈語り〉の根源性
— 年を重ねた者と〈語り〉の場の生成 —
The Radicality of Human Narrative
Aging and Generating of Local Narratives

高橋 在也

TAKAHASHI, Zaiya

1 はじめに

戦後、日本社会は経済発展をし、個人の生活もそれを享受してきた。言い換えれば、それは、社会の発展とは経済の発展であり、個人の人生は社会の経済発展のレールの上に設計されて当たり前の時代であった。「バブル」がはじけた長い経済的不況の20年間は、そうした時代の終わりを意味するようにみえた。いま、わたしたちは、再び経済発展を基礎にして成長する「強い」国家を選ぶか、必ずしも経済発展だけではない、多様な「発展」を模索する社会を選ぶか、岐路にいるのではないか。いずれの道を選ぶにせよ、わたしたちの社会が、経済発展の過程で必ずしも尊重してこなかった活動については、もう一度その価値を再確認する必要があると筆者は考える。それは、〈語り〉という活動である。

日常生活のなかで、わたしたちは多くの言葉を話し、メールを書く。しかし、ある個人にとって本当に大事な話を話す時、それを語る言葉は、声高なものにはなれないだろう。耳を傾けなければ、聞き取られないような話だろう。こうした話を、本稿では〈語り〉と呼ぶことにする。こうした〈語り〉を避けて、空疎な言葉の中にみずからの考えを埋没させて話してしまう、聞くほうも、人の話などたいしたものではないと聞き流す、そういうことが多いので

はないか。「老い」の問題に注目しているならば、年を重ねた者の〈語り〉も、往々にして「説教」として疎んじられ、聞くに値しないものとして忌避される。こうして、年を重ねた者も〈語り〉の場を失っていく。それは、年を重ねた者のなかに蓄積されている過去の時代の経験を、その豊かさであれ、反省すべき点であれ、継承していくことができなくなるということである。さらには、わたしたちの人生や社会の未来を考える際に、過去の反省的経験に根ざしたビジョンを描けなくなるということである。

〈語り〉の場が失われることは、個人の人間の生にとっても深刻な事態をもたらす。それは、みずからの人生を生きてきた意味をシェアする機会が消えることである。〈語り〉は慰労目的にするわけではない。しかし、ある個人が本当に思ってきたことを語り終えて、それが真摯に聞かれたとき、人はどこか自分の人生そのものがねぎらわれた感覚を持つのではないだろうか。言葉は、自分をも含めて誰にでも届けることができる表現媒体であり、同時に、自分ひとりでいくらかでも細かく彫塑できる表現媒体でもある。〈語り〉が、言葉という媒体をとおして表現するのは、個人の人生の意味そのものだとするならば、〈語り〉の場の消失は、個人の人生の意味を確かにする場の消失と言い換えてもいいだろう。同

時に個人の人生には、ある時代の経験が個性化されて凝縮している。個人の人生の意味が確かになる場が消えるということは、時代の意味を確かめる術も消えてしまうということだ。それは、歴史が社会から消えてしまうことだと言い換えられよう。

こうした時代状況において、〈語り〉の場が、どのようにつくられていくかは、根本的な課題といえる。本稿ではまず、人間にとって〈語り〉がいかに根源的なものであるかを考察する。次に、〈語り〉の喪失がなぜ社会における歴史の喪失をもたらすことだといえるのかという点について探求する。最後に、以上の考察をふまえつつ、〈語り〉の場の復権のために、年を重ねた者の存在がなぜ重要か、提起したい。

2 人間にとっての〈語り〉の根源性

ハンナ・アーレントは、アウグスティヌス以降のキリスト教の教父哲学者たちが残した「*vita activa*（ウィタ・アクティヴァ）」という概念に注目して、『人間の条件』という著作を書いた。アーレントにとって興味深かったのは、教父哲学者たちが、真理を知りその中に居る満ち足りた静寂の時間である「観想的生活（*vita contemplativa*）」を最高のものとする視点から人間の人生を眺めていたにもかかわらず、この「観想的生活」以外の、他者とかかずらう生活に「活動的生活（*vita activa*）」という言葉をあてて、概念化していたことである⁽¹⁾。アーレントは、この *vita activa* という概念を借用しつつ、教父哲学者たちができれば避けたいと考えていた、実際に他者とかかずらう生活の意味を問うために、「*vita activa*」という概念を拡張させた。

アーレントは「*vita activa*」を「労働 *labor*」「仕事 *work*」「活動 *action*」の3つに分けたが⁽²⁾、

本稿の視角に直接関わるのは、彼女の「活動 *action*」という概念である。「活動」について触れた章の最初のほうで、アーレントはこう書く。「言論（*speech*）と活動（*action*）は、[人間のもっている・高橋補足] このユニークな差異性（*distinctness*）を明らかにする。そして、人間は、言論と活動を通じて、単に互いに『異なるもの』という次元を超えて抜きん出ようとする。つまり言論と活動は、人間が、物理的対象としてではなく、人間として相互に現れる（*appear*）様式なのである」⁽³⁾。

人間が互いに「異なるもの」、ひとりひとり違うものであることは、当たり前のことかもしれない。重要なのは、「言論」と「活動」を通じて、「単に互いに『異なるもの』という次元を超え」ることができるという指摘である。それまでは、単に自分と異なる「物理的対象」であったような他の人間が、互いに「現れる」ことができる様式こそ、「言論」と「活動」なのだというのがアーレントの主張である。

続いてアーレントはこういう。「この現れ（*appearance*）は、単なる肉体的存在と違い、人間が言論と活動によって示す創始（*initiative*）にかかっている。しかも、人間である以上止めることができないのが、この創始であり、人間を人間たらしめるのもこの創始である。こういうことは、〈活動的生活（*vita activa*）〉の他の活動力〔高橋注：「労働」や「仕事」のことを指す〕についてはいえない」⁽⁴⁾。

どうして、「言論」と「活動」を通すと、人間が、単なる「物理的対象」ではなく、「相互に現れる」ことができるのか？ それは、人間は「言論」と「活動」をするとき、「創始」をしているからだ、とアーレントは言う。「創始」は *initiative* の訳語

で、「新しいことを創り始めること」と碎いて考えてもいい。

〈語り〉を通じて、人間は、たんにそれぞれ違う存在だという次元をこえて、互いに姿を現し合う。それは、〈語り〉をとおして、人間は自ら新しく創り始める能力を示すからだ。こうしたアーレントの考えが示唆しているのは、〈語り〉とは、単なる発話や言表行為ではなく、人間が自らの「ユニーク」さを新しく示すための契機であり、同時に、「ユニーク」さこそが尊重されるような共同性を創出できる契機でもある、ということである。

では、〈語り〉をすることで、語る主体としての個人にはどのような変化が訪れるのだろうか。それは、なぜ人は語るのか、という問いにもつながる。

アーレントは、「活動」の章の冒頭に、ふたつの引用文を置く。ひとつは、ダンテの『帝政論』の引用である。

「どんな活動においても、行為者がまず最初に意図することは、自分の姿を明らかにすることである。(中略) どんな行為者でも、行為している限り、その行為に喜びを感じるのはそのため [高橋注・自分の姿が、なにかの行為をとおして、明らかにするため] である。だから、活動が隠された自己を明らかにしないのなら、いかなる者も活動しないだろう。」⁽⁵⁾

もう一つは、特異なデンマークの女性作家、イサク・ディネセンの引用とされる文章である。

「どんな悲しみでも、それを物語に変えるか、それについて物語れば、堪えられる。」⁽⁶⁾

この二つの文章は、なぜ、人は語るのかという問いに、それぞれ答えているようにみえる。

ディネセンの文章では、「物語に変える (put them [高橋注・sorrows (悲しみ) を指す] into a story)」ことと、「物語る (tell a story)」ことが区別されている。悲しみそれ自体は、まだ言葉になっていない経験からの呼び声のような感情といえる。人は、誰かに話を聞いてもらうなかで、実際に語る (tell a story) のと並行して悲しみを物語に変える (put them a story) こともあるだろう。誰にも語りかける人がいない時でも、自分に対話して悲しみを物語に変えることもあるかもしれない⁽⁷⁾。その際、悲しみは癒えずとも、堪えられるものになる、とこの引用文は述べている。

悲しみというのは興味深い感情である。悲しみは、単に悲嘆にくれるという気分ではなく、乗り越えるのが難しかった人生の壁の経験化に関わる。そして、ある人の〈語り〉が、その人のぶつかってきた困難と多少とも関わるのであれば、どんな〈語り〉も悲しみとは無縁ではなく、悲しみとどこかで結ばれながら語られるはずである。

一方、ダンテのいう「活動」のなかに〈語り〉を位置づけて考えるならば⁽⁸⁾、ダンテの意見が示しているのは、人が〈語り〉をするのは、それが自分の隠された姿を明らかにしてくれるからだ、ということである。自分の姿が明らかになるからこそ、語ることに喜びが生まれるのだという。この喜びも、また単なる幸福の気分ではない。同時に、ダンテは、他者に自分の姿を「承認」してもらう充足感を書いているわけでもないことに注意したい。たしかに〈語り〉は、誰かが聞いてくれないかぎり、成り立たない。また、〈語り〉をする者が、聞いてもらえる安堵を感じることもおおいにあらう。しかしダン

テのいう喜びは、語ることで「自分の姿」が明らかになる喜びである。受け容れられる喜びではなく、受け容れられることをとおして自分の人生でかちえた経験の意味を存分に表現できる喜びなのである。

〈語り〉の場には、必ず〈語り〉を受け容れる者が必要であり、そうした存在を筆者は〈受容体〉と呼んでいる。ここでいう〈受容〉の意味は、他者の〈語り〉の主張内容を全肯定するという意味ではない。そうではなく、〈語り〉という営み自体を肯定するという意味である。〈語り〉が他者に受け容れられるとき、〈語り〉をする者は喜びも感じようが、それは喜びというより他者への感謝に近い。〈語り〉が、尊重されつつ、より日常のなかに溶け込んで営まれる社会であるならば、〈語り〉の喜びは、受け容れられる喜びというよりも、表現できる喜びとなるだろう。

ディネセンのいう悲しみと、ダンテのいう喜び。〈語り〉には、一見反対の感情が関係しているようにみえるが、矛盾したことではない。人間の経験にはどこかに悲しみが含まれている。悲しみを帯びている経験に、その人の心がひとつひとつ納得した論理と語彙があてがわれて、悲しみは堪えられるものとなる。かつ、誰かに受け容れられながら、自分の心が納得した論理と語彙で語ることで、自らの姿が現れる。そこに、喜びが生まれる。さらに、〈語り〉は語る人の意図をこえて、人間がたんなる「物理的対象」ではなく、互いに「現れる」という共同性をも創出する。こう考えると、〈語り〉とは、一個人の人間の生にとっても、人間が共同性を創出する契機としても、根源的な営みであるといえよう。

われわれの社会は、こうした人間にとっての〈語り〉の根源的価値を見失っていないだろうか。それゆえに、楽しみのある共同性を見失い、個の人生の

生きがいも狭められていないだろうか。それが、われわれの社会の、様々に噴出している困難への対峙を難しくしてはいないだろうか。こういう問題意識から、次節では〈語り〉の喪失が歴史の喪失と相即の関係にある点を明らかにし、4節では、この点をふまえて、年を重ねた者の〈語り〉がもつ固有の創造性について探求したい。

3 歴史の復権と年を重ねた者の〈語り〉

年を重ねた者は、しばしば「高齢者」と呼ばれる。しかしこの言葉には、もっぱらケアされる人、あるいはケアを必要とする人、というイメージがつきまといはれないか。もちろん、生命や生活を支え、援助するケアの営みそのものは必要なことだ。必要であるだけではなく、ケアの営みは、ケアに関わらないと分からない価値の共有を、ケアに関わる者にもたらす⁹⁾。しかし、「高齢者」という言葉には、その基底ですでに、年を重ねた者を、生命や生活を支えられ、援助される対象としてだけ見る眼差しが込められてはいないだろうか。

だが、生命や生活が支えられ援助される理由は、ケアされることに留まらない人生を送るためである。アーレントは、もっとも人間らしい人生の時間として、「言論」と「活動」を置いた。それは、「言論」と「活動」をとおして、人間は何かを始めること、「創始」することができるからである。他のどのような世代とも同じく、年を重ねた者も、単に語れるというだけでなく、語る必要があるし、また語りかけられる必要がある。しかしながら、年を重ねた人だけが語りうる事柄がある（言い換えれば、年を重ねた者だけがなしうる、「創始」の仕方がある）。それは、経験の積み重ねがもたらす生き方の知恵ではない。その人が生きてきた過去の時代の経験で

ある。過去の時代の経験の〈語り〉は、ノスタルジーに属する問題ではない。歴史の意味が空疎になった社会に、どう対応するかの問題である。

わたしたちは、自分の身に深くつながるものとして、歴史について今何を語れるだろうか？ 暗記科目としての「歴史」の説明ではなくて、筆者を含めて個人が十分に、自らの言葉で、自らの社会の歴史を語れない。そして、日本社会全体もまた、戦争責任の問題から原発事故の問題に至るまで、なぜ起こったのか、何を反省すべきか、思考して先に進むことが全くできないまま、今を迎えている。日本社会は、個人レベルでも、社会レベルでも、歴史を十分にリアリティをもつかたちでは、語れてきてはいない。

その原因として、日本社会が抑圧している三つの時代経験がある、という仮説を提示したい。それは、世代ごとに蒙った傷つきの経験だ。戦争と、学生運動と、いじめである。

戦争はの中で、確かに一番語られてはきており、いかに語るかという問題も、戦後すぐからの研究的蓄積はなされている⁽¹⁰⁾。しかし、例えば、原爆の問題ですら、広島・長崎以外の地域では、皆が考えるための物語として共有されてはいない。なぜか？ 戦争の時代の日本社会を生きた人たちは、社会の成員として生きるかぎり、戦争に加担せずには生きおおせなかったはずだ。それゆえ戦争の〈語り〉は、個人的な傷や悲しみとなって、人びとの心の奥底に影を潜めている。そうした戦争当時の自らのふるまいは、語るとしたら、すべてを国家のせいにする以外にけっして正当化することのできない物語なのだ。ゆえに、〈語り〉を受容してくれる場が現れないかぎり、個人の経験はふつうには語られない。しかし、そうして〈語り〉が抑圧されている限り、われわれ

はいつまでも、筆者ならば自分の祖父や祖母に当る世代がどこかで共有しているはずの、ある部分の〈語り〉を聞くことができない。これは、戦争に関わった者たちの経験をなんであれ正当化しようとか、ましてや、祖父や祖母の〈語り〉やすさを作るために戦争を美化すべきだとかいう主張ではない。むしろ、成功談と賛美以外に語り口が存在しない、そういう歴史の語り方しか持てないわれわれの社会のあり方を問題にしたいのである。

学生運動は、「浅間山荘事件」のようなショッキングな事件をもって終焉を迎えたといった言説が根強く、それ以上のことを積極的に語る機会に出逢うのは困難である。その最大の理由は、運動のなかの暴力的傾向とどういう距離をとったにせよ（非暴力と話し合いを貫いた若者も少なからず存在した）、巻き起こった暴力について、誰もが深く苦悩してきたからではないだろうか。学生運動の経験には、そこに関わった人たちそれぞれに、言葉にしきれていない矛盾や心の葛藤が存在しているはずだ。それは、未だ多く語られていない、筆者の父や母の世代の〈語り〉でもある。

そして、筆者の世代で、個人の問題として最も深く隠蔽されながら、ほとんど全ての人をまきこんだ暴力の経験がいじめである。いじめが、ほとんどの人をまきこむ集団的経験であったにもかかわらず、時代経験として語られないその程度は、深刻である。しかし、いじめの語られなさの原因には、被害者にせよ加害者にせよ傍観者にせよ、いじめという暴力経験の傷口が深いから、という当然なもの以上の根本的な理由が潜んでいるのではないか。それは、自らの傷を〈語り〉共有するための方法と、そうした共同性を築く「場」とがまったく継承されないままに、日本社会が戦後経済的な「成熟」「成長」を遂

げてきたからではないか。だからこそ、経済的な成長という時代の「明」を照らす「暗」の部分であるはずの戦争体験、学生運動、いじめといった重要な時代経験が、抑圧されたままにされてきたのではないかと思うのだ。

「歴史」は、たんに事実が起こっただけでは生まれない。その事実が人びとによって語られてはじめて生まれるものである⁽¹¹⁾。それゆえ、ある社会が「語る」場をどの程度生成しているか、その「語る場」が、構成員の面からみても、語りの仕方からみても、どれだけ多様性を保っているかは、その社会がリアリティをもって「歴史」を持てるかどうか、直接関わってくる。

過去の時代の経験の〈語り〉とは、言い換えれば、ある人の過去における真摯な思考や模索の〈語り〉である。それは、人生のなかで、必ずしも成功や良い結果をもたらさなかったかもしれない。その場合、〈語り〉は、語るに難い、葛藤に満ちたものになるだろう。だが、葛藤に満ちた〈語り〉がなされる場合こそが、日本社会に今、最も必要なものではないだろうか。なぜならば、そうした〈語り〉の場こそが、日本社会に欠如しているからであり、その欠如が、いままでの個人や社会のあり方をみつめなおして変化を希求する契機を、人びとから根本的に奪っていると考えからである。

語るに困難な〈語り〉がなされるには、語る営みそのものを肯定する〈受容体〉が必要である。だが、〈受容体〉は、単純な善意で〈語り〉を聞くのではない。また、何か経済的利益につながるから聞くでもない。葛藤の〈語り〉は、聞く者の人生の悩みに触れるからこそ、聞かれるのである。同時に、葛藤の〈語り〉をする者は、悲しみに堪えられるようになりうるだけでなく、個人の経験が、なにがし

かの社会の歴史とつながる実感を持つことができるのではないだろうか？ それは、個人の人生の歩み方こそが、社会のあり方や社会の歴史もつくりあげていく、という感覚をもつ小さな一歩になるかもしれない。〈語り〉の場が保障される社会は、社会の成員の政治的成熟にもつながるはずである。

4 異世代が共通の事柄を語りあう場所—年を重ねた者の〈語り〉の意味と創造性

では、〈語り〉の場の生成において、年を重ねた者が関わる固有の意味は何か。これを考えるモデルとして、むのたけじの実像から考えてみたい。

むのたけじは、戦時中に朝日新聞社の記者として仕事をするが、敗戦の日、社内に戦争遂行の責任を誰ひとりとする気配がないことに憤って、当日付で新聞社を依願退職する。その後、故郷の秋田県横手に戻り、『たいまつ』という名前の新聞を自主発刊し、フリーのジャーナリストとして健筆をふるようになる⁽¹²⁾。1915年生まれのものは、2010年代にも著作を多く出しており、そのひとつに、中学生・高校生とむのが対話した話が出てくる。対話する90代と10代のあいだには、年齢としては80年という歳月の差がある。その対話をとおして、むのが看取した若者の印象に注目するところからはじめたい。

「私が居住地（秋田県横手市）の若者から感受した印象は（中略）日本じゅうの同年代の若者に共通していると思うのです。態度はさわやかにさっぱりしている。けれど、内面は単純ではない。各個人の個性を強く感じさせると同時に、同一世代ゆえの共通の性格も強く感じさせられる。」⁽¹³⁾

以上は、中学生と高校生との対話について書いた

文章の書き出しの部分だが、この文章からはふたつのことが読み取れる。第一に、「態度はさわやかにさっぱりしている」が「内面は単純ではない」という若者の像である。第二に、表に現れるものと内面にあるものを両方見つめているものの視点である。「視点」というより、ある現象や存在を「見つめる」際のものの哲学というべきか。「若者」についての一般的概説や包括的説明が、どれも退屈であるか、場合によっては不信を招くものであるのに対して、ものの若者像の説明が存在感をもつのは、ものの自身の「見る」ことへの哲学が明確になっているからだ。しかし、ものは自分の「視点」で若者像を切り出して捉えた若者に対して、年齢と経験を経た者としての「忠告」をするのではない。

「私がまず驚いたのは、若者たちの自己表現が余りに地味で控え目に思われたことだ。……しかし、若者たちと語り合いを進めて、私は妙な気分になった。若者たちに「もっと夢を大きく持ったら」なんていう資格も必要も私たち旧世代にはない、と気付かされた。……私たち旧世代とはハッキリと違う新しい日本人が登場しつつあると思い知らされ、私は裁かれる身の快感のようなものを感じた。

まさに“戦争世代”の私どもですが、戦争そのものに対しては一片の意見も選択も決定も許されず、一切を戦争に投入させられた。そして1943年春から二年間、すべての戦場で敗北が続いたのに、国民の誰ひとりとして政府や軍部に対して「これからどうする？ どうするつもり？」と問いかけることもなく、最もみじめな敗北に行きついた。私たち旧世代は行き詰まると「ケ・セラ・セラ＝なんとかなるさ」とごまかし、「日本は神

の国だから神風が吹いて助かるだろう」なんて自己欺瞞をやってきた。いまの若者たちは、そういう民族病をすっぱり切断した。」⁽¹⁴⁾

若者の自己表現があまりに地味で控えめである、という指摘そのものは珍しくない。しかし、それに対して忠告する「資格も必要も私たち旧世代にはない、と気付かされた」という。それは、動いてゆく社会に「これからどうする？ どうするつもり？」と問いを発することもなく、自己欺瞞で生きてきた「私たち旧世代」とは、ちがう「新しい日本人」をものが見出したからだ。その「新しさ」を、ものはどう描いているか。

「中学生そして高校生たちとの初対面の時、ぎこちないのは三分間ほどで忽ち打ち解けて、お互いにまるで同級生みたいな言葉のやりとりになった。私はびっくりした。子ども時代の私は、大人には近寄れなくて初対面の大人にはものを言えなかった。しかるに現在の生徒さんたちは、自分たちと他人との間に何の敷居をも意識しないらしい。そうです。今の若者たちの素肌の心情では、人間対人間の関係は人間オンリーです。家柄や貧富、学歴、肩書き、年齢差なんかで人と人を比較したり区別したりはしない。(中略)あるとき私が「そのうち君たちは、私をムノクンと同級生みたいに呼びそうだね」と言ったら、男の中学生が応答した。「ぼくは大人に心を開いたことはない。ものさんに会って初めてのことを経験した。親は、自分は親でお前は子どもだと言った。先生は、わたしは教師でお前は生徒だと言う。近所の大人は、おれたちは大人でお前らはガキだと言う。大人たちの声は、いつも上から下へ斜めに走ってきた。

むのさんに会ったら、両方の声が同じ高さで行き交う。だから安心して、自分をさらけ出してものを言っているのですよ」と。(中略) 立場や素質や利害その他が違っていたり、対立しているから、だからこそ理解し合って連帯し合作できる。これこそは、人間の働きでは最も次元の高いものである。そのエネルギーこそが、その思想こそが新しい世界、新しい人類社会を創っていくであろう。現在の20歳以下の若者たちは、すでにその能力の素質を持っている。……やがてすべての若者が自分のそれに気づき、その思想とエネルギーで素晴らしい開拓の仕事を展開するだろう。」⁽¹⁵⁾

むのが若者に見出したのは、「家柄や貧富、学歴、肩書き、年齢差なんかで人と人を比較したり区別したりはしない」、「打ち解け」たあとは対等に話しあえる、そういう能力である。「立場や素質や利害その他」の相違をとびこえて話す能力である。むのは、おそらく若者が、ひとりひとり複雑な内面をもっていること、そして条件さえ整えれば、それらを率直に話しあえる雰囲気にかれらが喜びを感じるという事実を看取して、真に個性が開花しあう社会を形成する能力を、若者がもう十分持っていることを確信したのであろう。

だが、若者の個性が開花するような場をつくりだしているのは、若者自身というより、実は、むのなのである。むのは、若者と話しあうための方法論として、「車座」を用いている。「車座」とは、要するに、学校の教室のように話し手と聞き手が分かれて座るのではなく、ぐるっと輪になって座って話す方法である。「車座」自体は、すぐにでも採用できる方法であるが、意識して「車座」を用いてみようという発想の無いところには、「車座」は現れない。

日本社会全体としては、学校や会社はもちろんのこと、家族においても、「車座」は消えかかっている。車座という方法論をむのが用意したおかげで、差異を前提とした対等なコミュニケーションが現れる条件が整う。そして、「車座」を用いて、引き出した若者の一見「素朴」にみえる〈語り〉が、いかに新しい時代を切り拓く可能性を持つかをむのが感じられるのは、むの自身が生きてきた、過去の時代の経験があるからなのである。それがあるからこそ、むのは、若者の感性の価値をキャッチできる。むのはここで、若者の〈語り〉の営みを肯定し、受け容れ、受け容れることで相手を引き出す〈受容体〉となっている。

もちろん、若者も年を重ねた者も、お互いに、〈受容体〉にも〈語り〉の発信者にもなることができる。だが、相手を引き出すためには、相手を見る自分自身の視点に哲学がなければならない。ある素朴な発言や思いの価値を測るには、他の時間や場所でいかにそれらの価値が高かったか、あるいはそれらがいかに困難だったかを、知るのが一番である。年を重ねた者のもつ、過去の時代の経験の意味とは、結局、率直な〈語り〉に現れてくるようなその人の思想や思い（ダンテなら「自分の姿」というだろう）が、どんなに貴重であり、個人や社会を新しく切り開く可能性を持っているかについて知るための材料となるということである。それゆえ、年を重ねた者は、新しい時代を切り拓きうる〈語り〉を引き出す、そのような〈受容体〉となることができる。かつ、新しい時代のために、自らの過去の時代の経験をいつでも〈語り〉なおせる存在になれるのである。

ここに、年を重ねた者が〈語り〉の営みに対してもつ、固有性と創造性がある。

5 まとめ

年を重ねた者がなしうる〈語り〉は、ただ経験を話すというだけではなく、〈語り〉の場をつくることであるといえる。聞くためには、相手を見つめて、思考しなければならない。見つめられ、思考されることによって、その相手は、まず、自分が語ってもよいのだと思えて、次に、語る内容に意味があるのかもしれないと思えるのである。付け加えていえば、よく知られるように、若者は、すべての語りや行動が、なんらかの社会的評価に常に晒される、という時代的経験をもっている。評価のためではないかたちで語り、聞く、という営みがある。それが伝わるだけでも、どれだけの救いが若者にあることだろうか。

年を重ねた者には、自分自身のなかに歴史が蓄積されている。その蓄積が、若者をはじめとする他者の〈語り〉の多様性を受け容れるだけでなく、その〈語り〉の意味を自分なりに位置づけるための、基礎となる。聞くことをとおして、他者の言葉が語られる場をつくること、他者の言葉が語られるなかで、みずからの過去の経験の意味を語れることは、年を重ねた者の〈語り〉の固有性と創造性であることは述べた。それは、個人の人生の悲しみや喜びの解放という意味でも、歴史をつなぐ〈語り〉の場をこの社会に生成するという意味でも、必要とされることである。

注

(1) ハンナ・アレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994年、25-28頁。および、ハンナ・アレント『精神の生活（上） 思考』佐藤和夫訳、岩波書店、1994年、9-11頁も参照。Arendtの日本語表記については、訳者によって「アレント」

「アーレント」と異なる表記をしているが、本稿では原則的に「アレント」と表記し、邦訳文献の指示等では訳者の表記に従うことにする。

(2) アレント『人間の条件』、19-20頁

(3) アレント『人間の条件』、287頁

(4) アレント『人間の条件』、287頁

(5) アレント『人間の条件』、285頁

(6) アレント『人間の条件』、285頁

(7) ただし、人間が、たった一人で自分の経験を物語にできるかどうかは、検討すべき課題である。少なくとも、既にもう自分が知っている枠組みや、社会のよくある既存のストーリーに自分の経験をあてはめるのではなく、もっと新しく自分の経験を位置づけてくれるような物語を作るためには、他者との関係が必要だと思える。これらの問題については、綾屋紗月・熊谷晋一郎『つながりの作法 同じでもなく違うでもなく』生活人新書、NHK出版、2010年、向谷地生良・浦河べてるの家『安心して絶望できる人生』生活人新書、NHK出版、2006年らの「当事者研究」が先鞭をつけている。

(8) ダンテには、「神曲」に代表される彼の母語であるイタリア・トスカーナ語の著作と、ラテン語で書かれた著作とがある。『帝政論』はラテン語で書かれたものであり、日本語訳で「活動」と訳されている部分は、ダンテは *actione* と書いている。アーレントは、ダンテのラテン語原文を引用しつつ、引用全文を自ら英訳している。この *actione* には、アーレントはそのまま *action* という英語を充てて訳している。Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. with an introduction by Margaret Canovan, The University of Chicago Press, 1998: 175 参照。

(9) リーアン・アイスラー『聖杯と剣』（原著 1987

年), キャロル・ギリガン『もうひとつの声』(原著 1982 年) は, ケアの経験にふくまれる価値がもつ, 家父長制社会の規範や倫理を打ち破り, 弱さと多様性を尊重した倫理が共有される可能性を追求した著作といえる。エリーゼ・ボールディング『平和の文化』(原著 2000 年) は, nurturance (ナーチュランス) という概念で, 特に子どもを育てる経験を, 多様な形態でシェアすることが, 個人の可能性を開花させ, 文化そのものを変容させる起爆剤となることを示唆している。ケアの営みの意味は, 根本的に位置づけ直される必要があるように思うが, 本稿の範囲を超える。本稿では, 生活の世話としてのケア対象としてのみ, 「高齢者」を見る考え方への批判を行っているが, これは, ケアの営みが, 〈語り〉や創造的な価値とは無関係だと主張したいわけではない。

(10)たとえば, 丸山真男ら戦後民主主義の研究者たちによる『近代日本思想史講座』(筑摩書房, 1959-1962 年) は, 戦争の経験をいかに語り, 次の世代と共有するかの試みであった。

(11)ヨーロッパで最初に『歴史』という本を書いたとされるヘロドトスは, 自らの『歴史』の冒頭にこう書いている。「本書は(中略)人間界の出来事が時の移ろうとともに忘れ去られ, ギリシア人や異邦人(バルバロイ)の果たした偉大な驚嘆すべき事蹟の数々(中略)も, やがて世の人に知られなくなるのを恐れて, 自ら研究調査したところを書き述べたものである。」(ヘロドトス『歴史(上)』松平千秋訳, 岩波文庫, 1971 年, 9 頁) 注目すべきは, ギリシア人であるヘロドトスは, たとえば戦争のきっかけは何かという事柄を, 自国人であるギリシア人の説明だけではなく, 「異邦人」であるペルシア人の視点の説明も合わせて書き残している点である。出

来事は, まず誰かが語り, 語られたことをさらにヘロドトスが記録したことで, 『歴史』という書物として後世に残るものとなったが, ヘロドトスは, 語る者が常に複数であることを忘れなかった。

(12)むのたけじ『たいまつ十六年』岩波現代文庫, 2010 年, 参照。

(13)むのたけじ『希望は絶望のど真ん中に』岩波新書, 2011 年, 150 頁

(14)むの『希望は絶望のど真ん中に』, 150-151 頁

(15)むの『希望は絶望のど真ん中に』, 153-155 頁

高橋 在也(千葉刑務所非常勤職員)

現代社会における〈老い〉
近代化と人間の商品化の視点から
Growing old in Modern Society
From the Viewpoint of Commodification of the Human Workforce and
Modernization

大倉 茂

OHKURA, Shigeru

1 はじめに

本稿の課題は、現代社会における〈老い〉について、若者たちにとって忌避されている〈老い〉の社会的意味を近代化と人間の商品化の視点から考えることである。

〈老い〉が、老人保健施設や病院、あるいは孤独死として注目されるようにアパートの一室に閉じ込められている。さらにいえば、現代社会では、必ずしも社会的に〈老い〉た存在として扱われない若者たちであっても、人間を商品化する社会のなかで生きるうちに、〈老い〉の特殊な位置づけを内面化し、自己の中の〈老い〉を忌避する傾向があるようにも見受けられる。〈老い〉とは、本来、ごくありふれたもののはずである。同時に、〈老い〉た存在は、自由な存在であるはずである。それにも関わらず、〈老い〉そのものを問題としてとりあげざるをえない社会状況がある⁽¹⁾。なぜこのような社会状況になってしまうのか。

本稿では以下のように議論を進めていく。こうした問題の所在を、第2節においてより鮮明にし、〈老い〉の諸相に関する第3節の考察を踏まえて、第4節、第5節において、近代化⁽²⁾と市場経済の物象化の論理の中で人間を商品として捉える現代社会

における若者たちにとっての〈老い〉を考える。そして最後に、第6節にて〈老い〉を肯定的なものとして捉える本稿のまとめにかえて〈老い〉の両義性を捉えうる社会の道筋を提起したい。

2 現代社会における〈老い〉

日中、テレビをつけると、セカンドライフなどといったように、〈老い〉が前向きに語られる。その一方で、夜のドキュメンタリーでは、過酷な〈老い〉の現状が語られる。セカンドライフなどというとき、高齢者がもっぱら市場社会の手段として扱われていることを見逃してはならない。昨今のマーケティングは、お金を持っている層の60代から70代を狙っているのだという。この例のように、最近、ブームと言われるものは、高齢者が牽引しているケースが多い。たとえば、1986年と2011年の「年齢階級別スポーツの主な種目の行動者率」⁽³⁾という統計においても登山・ハイキングの行動者率が向上しているのは、60歳以上のみである。それ故に、活発な高齢者像が、市場経済の中で「作られる」。そのように考えれば、〈老い〉をポジティブに受け止められるのは、有閑階級だけなのかと問わねばならないだろう。

さらにその裏側には、「活発な高齢者」から排除された〈孤立〉した高齢者が多くいることにも注意しなければならない。ここには、多くの社会問題が社会的弱者の中に顕著に現れるのと同様の構図がある。彼らは〈老い〉のネガティブな側面を押しつけられた結果、それを一手に引き受ける。若者たちは同時に、彼らのようにはなりたくないアンチエイジングを叫ぶ。だが、〈老い〉は、体力的には低下するものの、同時に賃労働から解放されるがゆえに自由な存在になり得るはずである。〈老い〉をポジティブに受け止められるのは有閑階級だけなのか。きっとそうではない。〈老い〉た存在は自由な存在のはずである。

他方で、現代社会において、〈老い〉をめぐる事態は一層苛烈な状況になっているようにも見受けられる。少子化と軌を一にしている日本社会の高齢化は、少子高齢化の過度な進行の中で、〈老い〉をネガティブなものとして忌避している場合ではなくなっている。高齢者にも労働の一翼を担わせようというわけである。しかし、この傾向も老老介護の末の老夫婦の心中事件、介護の苦痛などを引き金にした家族内の殺人事件など、高齢者に負担のしわよせが集中する構図も見受けられる。

このように〈老い〉をめぐる問題群が噴出する現代社会において、「〈老い〉とはなにか」、「社会における〈老い〉」などといった問いをたて、〈老い〉を改めてラディカルに問わねばならない時期にきているのではないか。

以上の問題意識を踏まえて、次節においてそもそも〈老い〉はどのように捉えられうるかという視点から〈老い〉の諸相について考えてみたい。

3 〈老い〉の諸相

あるときから、これまでより疲れを過剰に感じるようになる、あるいはかすり傷の治りが遅くなるようになる、はたまた足腰が弱くなったとを感じるようになる。そのような身体・生命的な〈老い〉のみならず、社会的な〈老い〉ともいべき現象もある。いつの頃からか電車に乗れば席を譲られるべき対象として扱われ、労働力商品として見なされず「働く」空間から排除される。このように、社会的な〈老い〉は、身体・生命的な〈老い〉に見舞われていない状況においても現れうる。賃労働の場が社会に参加する主たる場であるといえる現代社会において、労働力商品として見なされず「働く」空間から排除されることは、すなわち社会からの排除を意味する⁽⁴⁾。その帰結が、冒頭で示した〈老い〉の閉じ込めにつながる。そういった意味での〈老い〉の位置づけが社会の中で中心を占め、個人に内面化されていく。その帰結として、現代社会のアンチエイジングブームなどのように、社会において必ずしも〈老い〉を備えた存在と見出されない若者たちが、自己の中の〈老い〉を忌避する傾向が現れる。この忌避傾向こそが、現代社会に特有の〈老い〉の見方を醸成しているものではないかと考える⁽⁵⁾。

こうした社会的な〈老い〉が現れること自体は、進化の所産ともいえるようだ。霊長類学者の伊谷純一郎は、「チンパンジーの雌にも閉経はあるのだろうが、野生状態でそれほどまでに生きた個体の例は知られていない。ずいぶん年をとっていると思われる雌でも、まだ繁殖能力をもっていて子供を産む」（伊谷 1986：120）と述べている。すなわち、野生状態で〈老い〉た個体は多くは存在しないのである。さらに、伊谷は「老境とは進化の所産であり、もともと人間らしいヒトの属性の一つに高齢者をあげて

よいということである」(伊谷 1986 : 126) として
いる。これらのことを通して、少子高齢化問題^⑥は、
人間ならではの問題であるともいえる。他方で、
「高等類猿の複雑な構造をもつ社会には、明らかに
老齡と認めうる個体の存在に気づく」(伊谷 1986 :
121) という。チンパンジーの中でも高齢と思われ
る個体があるのだ。その高齢な個体は、「群れの中
にいて、群れをリードし、群れの集まりのまきに核
として生きる」(伊谷 1986 : 121) のだという。さ
らに、「人が年をとるとく動物にも老境に達した
ものがおり、そういった個体は一種の超能力を備え
た畏懼すべき存在として受け止められてきたように
思われる」(伊谷 1986 : 119) と〈老い〉のポジ
ティブな面を高齢な個体が担っていたという。現代社
会における〈老い〉の捉えられ方からすると少々ギ
ャップがあるように考えられるが、そこで伊谷は
「老齡は稀な存在であった。稀であるが故に、畏敬
すべき対象であった。今日の老齡者をめぐる数々の
問題点の一つは老齡がけっして稀な存在ではなくな
ったことにもよるものであろう」(伊谷 1986 : 119-
120) とし、高齢な存在が積極面を担いえたのは
〈老い〉が稀な存在であったからだという。

4 〈老い〉の両義性

「老いは、その両義性において際立つ」と主張す
る社会学者の栗原彬は、次のようにいう。「老いは、
愚かさ、醜さ、汚穢、非生産性を意味すると同時に、
英知、無垢、聖性、自由な遊びといった属性をもつ」
(栗原 1986 : 19) と、すなわち〈老い〉がポジ
ティブな側面とネガティブな側面とを備えるというの
である。歴史的変遷では、この両義性が、どちらか
が出れば、どちらかが消えといった具合で表出して
いたといえる。したがって、〈老い〉の二様の側面

は、身体・生命的な〈老い〉を基礎にしつつ、社会
的な〈老い〉の捉えられ方によって、どちらが表出
するかが決定するよう思われる。したがって、
〈老い〉の両義性を論じる場合、社会的な〈老い〉
に焦点を当てて考える必要がある。具体的にいえば、
以下のようになる。もともと〈老い〉は、〈老い〉
が稀な存在であったことも相まって、理知や聖性と
いったポジティブな文脈に位置づき、老人たちも共
同体の中で存在意義を見出し、見出されることが多
かったのである。しかし、資本主義の成立や科学技
術の発展(近代化)の中で、人間の寿命が延びるこ
とによって〈老い〉が稀な存在ではなくなったため、
〈老い〉は、醜さや非生産性といったネガティブな
文脈に位置づくようにもなった。また、社会哲学
者の今村仁司は「ゆっくりと時間が流れ、変化や変動
がそれほど大きくなく、あるいは気づかれないほ
どにゆっくりと変化する社会のなかでは、老いて
いくということは、現代が直面しているような否定
的な形で問題になることはまずなかったとみてよい」
(今村 1992 : 37) とし、「老いが問題としてたてら
れたのは、老いに対抗する人生の局面が格別の意味
を持って登場したからである」(今村 1992 : 37) と
している。私なりに言い換えれば、〈老い〉をネガ
ティブな文脈に位置づかせる作用が働くということ
は、〈老い〉ていない年月のポジティブな意味がこ
とさら強調される社会状況であるということである。

したがって、〈老い〉概念は、身体・生命的な
〈老い〉を基礎にしつつ、個人と社会の相互関係の
中で変化していき、定年などの制度化を通じて外在
化されていく過程で、個人に内面化されていくこと
になった。その内面化の帰結として、現代社会のア
ンチエイジングなどのように、社会において必ずし
も〈老い〉を備えた存在と見出されない若者たちが、

自己の中の〈老い〉を忌避する傾向があるといえる。
〈老い〉をもっぱらネガティブに捉える、現代社会の〈老い〉の特殊な位置づけではなく、同時に〈老い〉をもっぱらポジティブに捉える位置づけでもない、〈老い〉の両義性を捉える観点を社会に再定位されなければならない。

5 若者にとっての〈老い〉

現代社会の若者たちは、〈老い〉ることを忌避する傾向が強い。それは、アンチエイジングといった言葉で象徴的に語られうる。アンチエイジングブームをふとしたときに客観的に眺めると奇異に映る。アンチエイジングは、美容の文脈で語られることが多いが、美容に還元され得ぬ〈老い〉への忌避がそこにはあるように思われる。では、なぜ若者たちは〈老い〉たくないのか。

市場経済が席卷している現代社会において、若者たちは「生きること」を問いながら就職戦線に挑む。自らの人間としての価値を問いながら、就職戦線で格闘する。しかし、市場経済が席卷し、しかも不況下にある現代では、労働市場でものをいうのは売り手である就職先の商品価値になっているのだが、若者たちはそのような批判に触れることなく、賃労働の空間を確保することとなる。したがって、賃労働をはじめれば、連帯の仕方を知らない若者たちは、その空間を確保してもなお、その空間を保持するために、過酷な労働を強いられなければならない。彼らにとっては、賃労働の空間からの離脱は、社会から離れることを意味するようになっている。それゆえに、どんなに過酷であろうと、その賃労働の空間にしがみつかなければならない。そこから精神疾患にかかったり、過労死したりするといういたましい事態が発生する。過労死問題が象徴するように、日本社

会において過酷な労働環境は継続している。昨今は労働環境が特に悪い企業を「ブラック企業」といった語で指し、社会問題として取りざたされている。しかしながら、就活自殺、就職うつなど、就職活動の段階で精神的に追い詰められるケースも指摘されている（森岡 2011）。このような状況下で、〈老い〉て賃労働の空間から離れなければならないという将来的な恐怖が、換言すれば、社会から排除されるかもしれないという将来的な恐怖が、先取りのにふりかかってくるかたちで、現代社会の若者たちの〈老い〉への忌避として現れているのではなかろうか。こうして、若者たちは、漠然とした先取りとしての〈老い〉への恐怖を感じているのだといえまいか。

このように〈老い〉への恐怖が一方向的に増幅していく状況は、現代社会において、前節で論じた身体・生命的な〈老い〉と社会的な〈老い〉との大きな乖離が生じていることを示している。身体・生命的な〈老い〉を必ずしも感じていない世代が、社会的な〈老い〉を忌避しているからであると思われる。それは視点を変えれば、〈老い〉ているかどうかを決めるのが社会の側に委ねられており、その社会の側の視点を若者たちが内面化しているといえる。すなわち、〈老い〉ることは、賃労働の空間からはずれ、そのことが社会から排除されることを意味する現代社会の構図を内面化しているのである。したがって、この現代社会特有の〈老い〉のあり方を克服するためには、賃労働以外の労働のあり方を社会に位置づけること、つまり人間の脱商品化が重要な意味を持ってくる。

6 おわりに

最初に提示した問いは、なぜ〈老い〉を忌避せざ

るをえない社会状況になってしまうかであったが、これまでの議論を踏まえた上でなにが問題だろうか。それは社会が、そのまま賃労働の空間となってしまうことにある。言い換えれば、社会における労働が賃労働、すなわち人間が商品化することと一致してしまっていることに問題がある。この問題の克服には、人間の脱商品化が求められ、その先には市場経済の縮減がある。強調しておきたいのは、ここでいう脱商品化や市場経済の縮減は、商品化の否定や市場経済の否定をすぐさま意味しないということである。脱商品化や市場経済の縮減がなされた社会でも、現代社会とは異なるかたちでの商品化や市場経済が存在しうる。ここで批判しているのは、人間がもっぱら商品と扱われること、さらには市場経済の全面化なのである。人間の脱商品化の道筋を考えるには、人間の脱商品化をもう一步深めて考える必要がある。

人間の脱商品化は、単に人間を商品として扱わないということだけを意味するのではない。そもそも人間の労働力は、人間の身体性、ないしは生命性に基づいている。すなわち、人間の労働力の商品化は、人間の身体・生命性の商品化なのである。先の身体・生命的な〈老い〉と社会的な〈老い〉の相違を踏まえて考えれば、身体・生命性の〈老い〉がそのまま労働力商品としての劣化を意味し、身体・生命性の〈老い〉が進行すれば、労働（力）市場からの排除を意味する。しかしながら、それは賃労働からの排除を意味するのであって、労働からの排除を意味するのではない。したがって、〈老い〉の考察は、労働のあり方の捉え直しを迫るのである。アイデアとして述べれば、中期的には福祉国家にみられるように公的に高齢者の生活基盤を支えることが求められるが、長期的には自然に対する労働（園芸や農作

業など）やケア労働（老人福祉だけではなく、福祉一般など）は賃労働から外れ、市場経済から離れた労働として社会に位置づけるべきであろう。このように考えると、人間の脱商品化を敷衍すれば、それは生命性・身体性の脱商品化であり、根源的に考えれば、自然の脱商品化に行き着く。そのことを踏まえて考えれば、人間の脱商品化と自然の脱商品化は、同じ枠組みで捉えることができる⁷⁾。

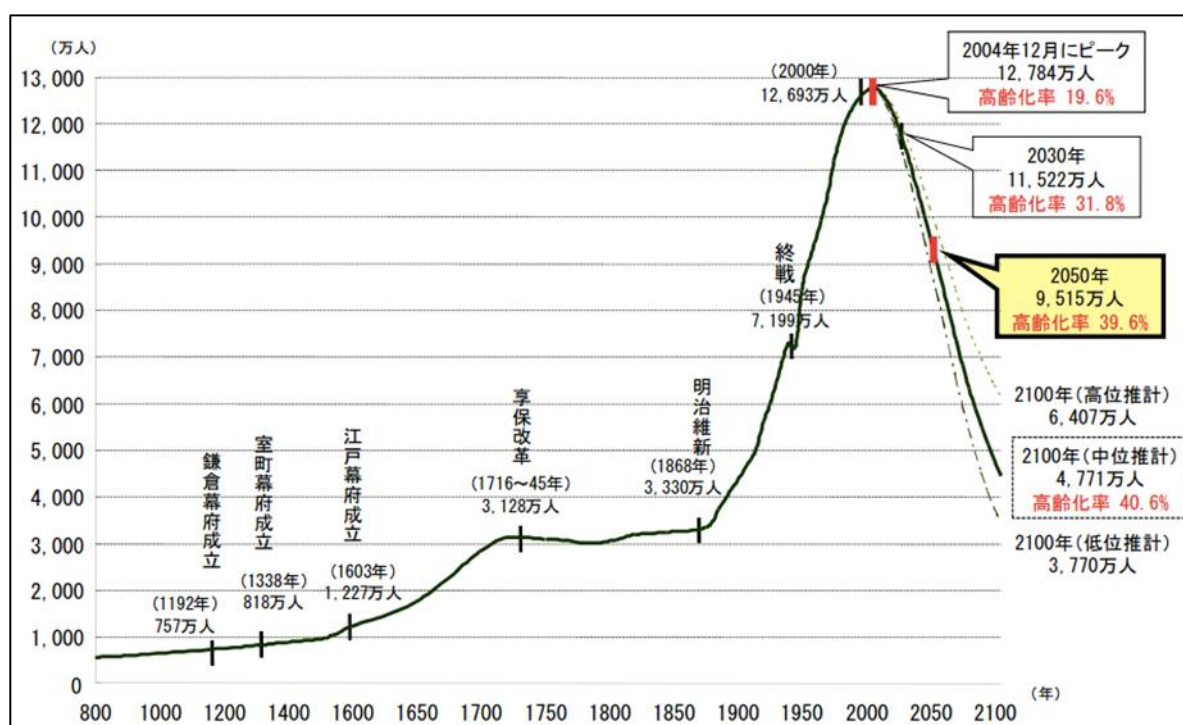
したがって、先の栗原の「老いは、愚かさ、醜さ、汚穢、非生産性を意味すると同時に、英知、無垢、聖性、自由な遊びといった属性をもつ」との主張に見られるような〈老い〉の両義性を捉えうる社会に向かうためには、人間・自然の脱商品化を志向する将来社会を構想する必要があるだろう。そして、その成果を〈老い〉というテーマだからこそ、世代間対話を通じて成熟させていかなければならない。

注

(1) 哲学者の鷲田清一は、「〈老い〉は、『少子高齢化社会』という言葉とともに、私たちの時代が抱え込んだ深刻な『問題』として論じられることが多い。が、これが『問題』だとは、わたしはおもわない。わたしが、そして身のまわりのひとが、なんらかのかたちでこれをひきうけてゆかざるをえない、ただそれだけである」と述べている。そう、〈老い〉することは、われわれにとって避けられないことなのである。言い方によっては、われわれは、生まれながらにして、〈老い〉はじめているということもできる。したがって、われわれは生まれながらにして、〈老い〉との共存を受け入れなければならない。本稿では、〈老い〉をこのように捉えてみたい。そのように捉えることで、先の課題に取り組むことができるように考える。

(2)周知の通り、近代化によって人口は急増し、世界の人口も 70 億人を突破したとされる。無論、日本も図 1 にあるように、明治維新以後、人口が急増していることがわかる。同時に 2004 年に人口のピークを迎え、その後人口の減少が続くと試算されている。(実際には 2010 年に人口のピークを迎え、現在減少傾向にある。<http://www.stat.go.jp/data/nihon/02.htm>) 他方で、高齢化率は増え続けること

が試算されている。また、近代化は医療技術の進展も促した。もちろん、医療技術の進展が人口の急増、高齢化率の上昇に寄与しているわけだが、具体的には延命治療にも見られるように近(現)代医療があるからこそ考えなければならない〈老い〉の問題もある。



〔図 1〕

(出典) 総務省「国勢調査報告」, 同「人口推計年報」, 同「平成 12 年及び 17 年国勢調査結果による補間推計人口」, 国立社会保障・人口問題研究所「日本の将来推計人口 (平成 18 年 12 月推計)」, 国土庁「日本列島における人口分布の長期時系列分析 (1974 年) をもとに, 国土交通省国土計画局作成 (<http://www.mlit.go.jp/common/000135837.pdf> から引用)

(3)<http://www.stat.go.jp/data/topics/topi643.htm> (2014 年 1 月 20 日確認)

(4)引退世代が、趣味も見いだせず、自宅で無為に時間を過ごす (過ごさざるを得ない) という現象は、賃労働の場が社会に参加する主たる場であることを象徴的に表す事例であることを示している。

(5)〈老い〉をネガティブな文脈に位置づかせること自体は、歴史貫通的なことである。一定の年齢を

越えて「年はとりたくないね」ということは、現代社会特有の言説ではない。たとえば、キケローは老人が惨めなものと思われる理由は四つあると述べている。「老人が惨めなものと思われる理由は四つ見出される。第一に、老年は公の活動から遠ざけられるから。第二に、老年は肉体を弱くするから。第三に、老年はほとんどすべての快楽を奪い去るから。第四に老年は死から遠く離れていないから」（キケロー2004：22）。しかしながら、「無謀は若い盛りの、辛抱は老いゆく世代の、持ち前というわけだ」（キケロー2004：26）、「体力の適度の使い方さえあれば、そして各人ができるだけところで努めるならば、体力をほしがりすぎることはあるまい」（キケロー2004：36）、「快楽をそれほどほしがらないというのは、老年への非難でないばかりか、最高の褒め言葉である」（キケロー2004：46）というように〈老い〉にポジティブな意味も同時に踏まえていることは注意が必要であろう。キケローが大カトーに代弁させるところによると、「わしにとって老年は軽いのだ。そして煩わしくないどころか、喜ばしくさえもあるのだ」（キケロー2004：78）だそうだ。

(6) 広井良典は、「人口減少社会（筆者注：現代社会のこと）は日本にとって様々なプラスの恩恵をもたらしうるものであり、私たちの対応によっては、むしろ現代よりもはるかに大きな『豊かさ』や幸福が実現されていく社会の姿であると考えられている」（広井 2013：3）と少子高齢社会に対して前向きな見解を示している。社会がそのまま賃労働をする空間となっている現代社会においては諸価値が経済的価値に一元化され、子供がリスクであると受け止められる。そのような状況下にあっては、脱少子高齢社会への道筋も本稿の人間・自然の脱商品化によって示されるように考えるが、脱少子高齢化が「産め

よ、増やせよ」の再来にならぬよう（この方向では、社会を賃労働の空間と見なす方向と一致する）広井などの人口減少社会のポジティブな側面を強調する議論にもしっかり目を向けるべきであろう。また、現在の環境問題を考えてみても高齢化率を下げる努力はしつつも、環境負荷の高い生活を送る日本においては特に、人口増加は望むべきではないと考える。(7) 〈老い〉を物象化の視点から論じた論文、著作は、管見では見つけることができなかったが、少子高齢化の問題も含めて福祉社会（ないしは国家）と物象化（ないしは脱商品化）を関わる議論はエスピン・アンデルセンなどによってなされている。その中でも竹内（2014）は、現代の物象化された私的領域に基づく市場秩序の拡大を批判しながら、「市場秩序『外部』にある社会権的領域」について論じている。本稿では十分に展開できなかったが、本稿で主張していた市場経済の縮減の先にある社会像を構想する上でも、現代的な意味での福祉社会のあり方を具体的に問うていくことが今後の課題であろう。

参考・引用文献

- 伊谷純一郎（1986）『『老い』—生物と人間』『老いの人類史』岩波書店、pp. 117-128
- 伊藤光晴他編（1986）『老いの人類史（老いの発見 1）』岩波書店
- 同上（1986）『老いのパラダイム（老いの発見 2）』岩波書店、
- 同上（1987）『老いの思想（老いの発見 3）』岩波書店
- 同上（1987）『老いを生きる場（老いの発見 4）』岩波書店
- 同上（1987）『老いと社会システム（老いの発見 5）』

岩波書店

今村仁司（1992）「老い—排除と差別」『仏教』

（No. 18），宝蔵館，pp. 37-47

金子勇（2006）『少子化する高齢社会』日本放送出版協会

キケロー（2004）『老年について』（中務哲郎訳）岩波書店

栗原彬（1986）「『老い』と〈老いる〉のドラマトゥルギー」『老いの人類史』岩波書店，pp. 11-48

竹内章郎（2014）「社会権〔法〕的領域の意義」，高橋弦・竹内章郎編著『なぜ，市場化に違和感がい
だくのか』晃洋書房，pp. 158-175

東京大学高齢社会総合研究機構（2010）『2030 年超高齢未来』東洋経済新報社

広井良典（2013）『人口減少社会という希望』朝日新聞出版

森岡孝二（2011）『就職とは何か』岩波書店

山田昌弘（2007）『少子社会日本』岩波書店

鷺田清一（2004）『老いの空白』弘文堂

大倉 茂（東京農工大学，茨城大学，前橋高等看護学院非常勤講師，立教大学兼任講師）

会員による著書紹介

2012年～2014年

『共存学 1—文化・社会の多様性』國學院大學研究
開発推進センター編（古沢広祐 責任編集）



出版社：弘文堂

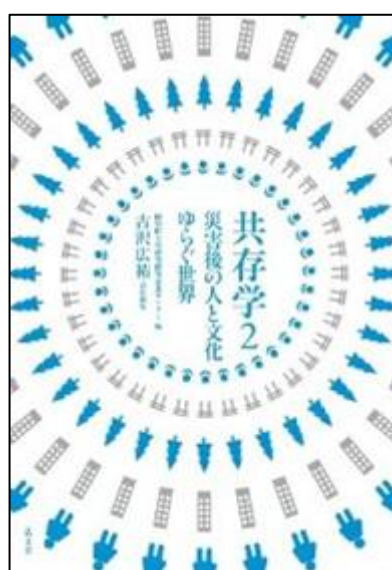
発行日：2012年03月

定価：¥2,500＋税

ISBN-13：978-4335160684

地球環境の危機から政治・経済的パワーバランスの流動化，人々の精神性の揺らぎに至るまで，混沌を深める現代。未来にむかって多義的存在様式を含み込みつつ，持続的発展を可能とする社会を考察する「共存学」の立ち上げを告げる論集。地球の気候変動や生物多様性の崩壊という危機的状況に対して，より広い視野から文化・社会の多様性という将来的課題を提起します。

『共存学 2—災害後の人と文化 ゆらぐ世界』國學院大學研究開発推進センター編（古沢広祐 責任編集）



出版社：弘文堂

発行日：2014年02月

定価：¥2,500＋税

ISBN-13：978-4335160745

東日本大震災後，日本は，世界はどう変わるのか，どう変わるべきか。まず，震災後被災コミュニティに何が起こり，復興に役立ったのは何だったのかを共存の視点から検証します。さらに，視野を広げて，「共存学」を深化させていく第2弾。

『丸山眞男と戦後思想』 吉田傑俊著



出版社：大月書店

発行日：2013 年 11 月

定価：¥2,800＋税

ISBN-13：978-4272439034

本書は、私の「近代日本思想論」三部作『福沢諭吉と中江兆民 〈近代化〉と〈民主化〉の思想』、『「京都学派」の哲学』につづく完結作である。「明治」から「昭和」前期までの戦前の思想を考察した前二作を受けて、本書は戦後日本の代表的思想家としての丸山眞男を検討した。ここでは、丸山が主として天皇制イデオロギーとマルクス主義に対峙し〈真性近代〉を思想的に追及した根拠が、〈前近代〉と〈超近代〉の混在としての戦後時代の特性にあることを解明しつつ、その意義と限定を明らかにしようとした。

『人生と信仰についての覚え書』 岩田靖夫著



出版社：女子パウロ会

発行日：2013 年 09 月

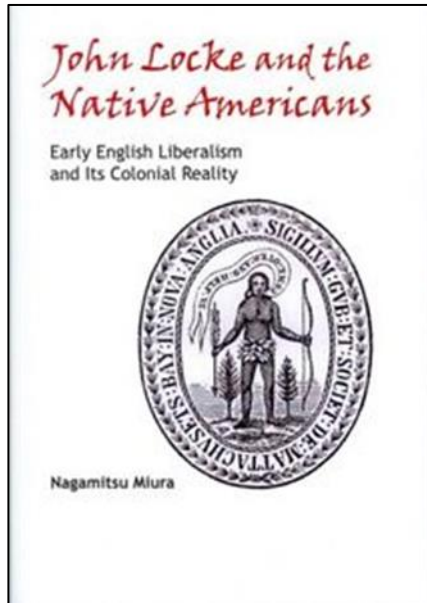
定価：¥1,300＋税

ISBN-13：978-4789607230

「人はいかに生きるべきか」という人生の根本問題に答えようとした書。第一章で、それを「感謝する、自立する、愛する」として明示し、この人生観の基礎づけを宗教的・哲学的に展開する。先ず、キリスト教の根本原理をイエスの言行とたとえ話のうちに探り、それを万人への無条件の赦しと愛の思想のうちに確認する。次に、「神の国」とは何であるかを、新約聖書から文献学的哲学的に探り、それを「人と人との愛の交わり」とであると確認する。この思想との関連のもとに、仏教（親鸞、道元）の自然法爾、悉有仏性の信仰がほぼ同一の方向にあることを確認する。最後に、人間の究極の救いは、万物の究極根拠（神、仏、道、天、等）との一体化（一如）にあることを結論する。

John Locke and the Native Americans: Early English Liberalism and Its Colonial Reality,

Nagamitsu Miura (三浦永光著)



出版社：Cambridge Scholars Publishing,
Newcastle upon Tyne, United Kingdom

発行日：2013年10月

定価：¥7,300＋税

ISBN-13：978-1443849760

本書は著者の『ジョン・ロックとアメリカ先住民—自由主義と植民地支配』（御茶の水書房，2009年）を増補改訂した英語版です。ロックは万人の自由と平等を基礎とする政治思想を主張したが、同時に当時の英国によるアメリカの植民地化、先住民の土地の奪取と戦争による征服と支配を正当とする議論を展開したのはどのような論拠によるものかを批判的に解明しようとした試みです。

Since the 1990s, the relation between liberalism and colonialism has been one of the most important issues in Locke studies and also in the field of modern political thought.

This present work is a unique contribution to discussion of this issue in that it elucidates Locke's concept of the law of nature and his view of war.

Locke's law of nature includes, despite its ostensible universal validity, some particular rules which favour the rights of a European form of political society and individualistic land-acquisition at the sacrifice of native traditional land-rights and subsistence.

Concerning wars between settlers and the natives, Locke's concept of "punishment" in state of nature allows the militarily superior side to make a war with the inferior in disregard for the latter's claim and nevertheless, after winning victory, proclaim its own just cause of war.

By putting Locke's discourse on colonization and war in the context of contemporary relations between English colonists and the natives, this book makes clear that the expansive element of his theory of property actually overbalanced his rule of limitation of property according to equitableness and that it, after all, undermines the general principles of freedom and equality of all in his law of nature.

*Natura senza dogmi : Per un approccio
razionale al dibattito sull'ambiente* ed.

Stefano Gattei

Shuji Ozeki, "Per una nuova visione dell'uomo
e la creazione di una civiltà ecologica"
pp.147-160 ("Towards a New View of Human and
the Creation of an Ecological Civilization")



出版社: Armando Editore

発行日: 2013 年 12 月

ISBN-13: 978-8866773603

この本には尾関周二がイタリアの研究者からの依頼で執筆した論文が収められている。イタリア語の本であるので、編者 (Stefano Gattei) から送られた英文のサマリーをもとに紹介したい。

本のタイトル “NATURA SENZA DOGMI” は『ドグマなき自然』, サブタイトルは「環境を巡る議論への理性的アプローチ」で, 15 人の研究者が執筆している。今日, 人間と環境の相互関係を巡る問題が様々に提起されているが, しばしばイデオロギー対立の様相を呈している。この本の特徴は, 合理的な議論の力に訴える仕方で, 開かれた討論に読者を導きいれようと努力している点にある。この本の著者たちが挑戦したテーマを幾つか紹介すると, 環境における人間の位置や役割はどのようなものか, 危険にさらされている根本的な倫理的価値とは何か, マスメディアは議論の合意形成にどんな役割を果たせるのか, 等々である。

編集委員会では, 会員の皆様のご執筆なされたご著書の紹介文を随時募集しております。2014 年以降に出版されたご著書がございましたら, 下記編集事務局までぜひお知らせください。お待ちしております。紹介文には, (1) 著者名, (2) 書籍タイトル, (3) 出版社名, (4) 発行年月日, (5) 概要 (200 文字前後) の 5 点をお書きください。また, 執筆者の方のご専門等もお書きいただけましたら幸いです。

連絡先: 総合人間学会編集事務局 (editor@synthetic-anthropology.org)

『総合人間学』バックナンバー

総合人間学 1 人間はどこにいくのか



総合人間学会 編

2007年5月25日刊行

3,024円（税込）

ISBN978-4-7620-1698-1 C3000

総合人間学 3 科学技術を人間学から問う



総合人間学会 編

2009年6月1日刊行

2,808円（税込）

ISBN978-4-7620-1970-8 C3300

総合人間学 2 自然と人間の破壊に抗して



総合人間学会 編

2008年6月5日刊行

2,808円（税込）

ISBN978-4-7620-1854-1 C3000

総合人間学 4 戦争を総合人間学から考える



総合人間学会 編

2010年6月1日刊行

3,024円（税込）

ISBN978-4-7620-2089-6 C3300

総合人間学 5 人間にとっての都市と農村



総合人間学会編

2011年5月20日刊行

2,700円(税込)

ISBN978-4-7620-2175-6 C3300

総合人間学 7 3.11を総合人間学から考える



総合人間学会編

2013年6月6日刊行

2,052円(税込)

ISBN978-4-7620-2381-1 C3300

総合人間学 6 進化論と平和の人間学的考察



総合人間学会編

2012年5月30日刊行

3,240円(税込)

ISBN978-4-7620-2291-3 C3300

総合人間学 8 人間関係の新しい紡ぎ方

3.11を受けとめて



総合人間学会編

2014年6月10日刊行

2,052円(税込)

ISBN978-4-7620-2459-7 C3300

『総合人間学』バックナンバー注文書

学会誌『総合人間学』のバックナンバーのご購入をご希望なされる場合は、下記の必要項目をご記入の上、総合人間学会事務局まで、郵送、あるいはメールにてご送付ください。メールの場合は、本用紙の必要項目をメール本文にご記入ください。

氏名			
送付先住所			
連絡先 (Tel / Fax / e-mail)			
バックナンバータイトル	定価 (税込)	購入冊数	
創刊号『人間はどこにいくのか』	3,024 円	冊	
第2号『自然と人間の破壊に抗して』	2,808 円	冊	
第3号『科学技術を人間学から問う』	2,808 円	冊	
第4号『戦争を総合人間学から考える』	3,024 円	冊	
第5号『人間にとっての都市と農村』	2,700 円	冊	
第6号『進化論と平和の人間学的考察』	3,240 円	冊	
第7号『3.11を総合人間学から考える』	2,052 円	冊	
第8号『人間関係の新しい紡ぎ方—3.11を受けとめて』	2,052 円	冊	

注文書送付先：

〒194-8610 東京都町田市玉川学園 6-1-1

玉川大学文学部人間学科 太田研究室

メールアドレス: contact@synthetic-anthropology.org

総合人間学会会則

第1条（名称）

この会は総合人間学会 (Japan Association of Synthetic Anthropology) という。

第2条（目的）

この会は、人間の総合的研究を進め、その成果の普及をはかることを目的とする。

第3条（事業）

この会は、第2条で定めた目的達成のために、つぎの事業を行う。

1. 1年に1回以上の研究大会の開催
2. 研究機関誌の定期的発行
3. 国内外の諸学会、関係諸機関・諸団体との連絡
4. その他必要な事業

第4条（会員）

この会は、この会の趣旨に賛同し、入会の意志を表明し、入会にあたって会員1名の推薦を受け、理事会の承認をえた者をもって会員とする。会員は一般会員と賛助会員とする。会員は、2年以上会費を滞納した場合、理事会において、退会したものとみなすことができる。

第5条（機関）

この会は、次の機関をおく。

総会

この会の最高の議決機関であり、次のことを行う。
年に1回定例会を開く。また、理事会の決定を受けて臨時会を開くことができる。

1. 活動方針および予算の決定
2. 活動報告および決算の承認
3. 会則の変更
4. 理事の承認
5. 会長・副会長・事務局長・事務局次長・編集委員長・副編集委員長・運営担当理事・監事の承認
6. 名誉会長・顧問の承認
7. 事務局所在地の決定
8. 活動にあたって必要な諸規定の制定
9. その他重要事項の決定

理事会

総会により承認された理事を構成員とし、次のことを行う。

1. 会長・副会長・事務局長・編集委員長・編集委員長代行・運営担当理事・監事の候補者選出
2. 名誉会長・顧問の候補者選出
3. 事務局幹事・編集委員・編集事務幹事の選出
4. この会の運営について協議し決定する
5. その他緊急事項の決定

運営委員会

会長・副会長・事務局長・編集委員長・運営担当理事をもって構成し、この会の運営にあたる。
運営委員会は各種委員会等の事業推進に必要な委員会等の委員の選出・委員長の選出を行う。

事務局

代表である事務局長と事務局次長、事務局幹事をもって構成し、この会の事務を執行する。

編集委員会

代表である編集委員長と副編集委員長、編集委員お

よび編集事務幹事をもって構成し、研究機関誌の編集にあたる。

研究・談話委員会

本学会の研究活動の企画・実施・研究成果の普及・交流の活動

広報委員会

本学会の広報活動および会員拡大の推進

研究大会実行委員会

研究大会の企画・実施等の活動

第6条（役員）

この会は、次の役員をおく。役員の任期は、名誉会長・顧問を除き2年とし、再任を妨げない。

会長

本会を代表し、総会および理事会を招集する

副会長

会長を補佐し、会長に事故ある場合には代行する

事務局長

事務局を代表し、事務を統括する

編集委員長

編集委員会を代表し、学会誌編集事務を統括する

理事

理事会を構成し、役員の候補者選出、事務局幹事、編集事務幹事の選出などこの会の運営についての協議、決定にあたる

監事

この会の会務（会計・役員の選考管理など）を監査する

顧問

理事会の要請を受けてこの会の活動にあり方について意見を述べる

名誉会長

この会の活動のあり方について意見を述べる

第7条（役員の選挙）

この会の次の役員は、以下の方法で選考される。また、候補者選考に関する規定は別に定める。

1. 理事会で理事及び監事候補者名簿を作成し、総会で承認を得る。
2. 理事会で会長・副会長・事務局長・編集委員長・編集委員長代行・運営担当理事の候補者名簿を作成し、総会で承認を得る。

・理事：35名程度

・監事：2名

第8条（会費の金額等）

この会の会費の金額等は、付則で定める。

第9条（事業年度）

この会の事業年度は、毎年総会の翌日から翌年の総会の日までとする。

第9条の2（会計年度）

この会の会計年度は、毎年4月1日から翌年の3月31日までとする。

第10条（会則の変更）

この会則は、総会において変更することができる。

付則

1. この会則は、成立した日から効力を発揮する。
2. この会則の第4条の規定にかかわらず、この会設立当日までに会員になる場合は会員の推薦を必要としない。

3. この会則の第5条、第6条、第7条の規定にかかわらず、2006、2007年度の役員および機関の構成員は、本学会設立準備委員会が提案し、設立総会において選出する。
4. この会の会費の金額は、年額一般会員 5,000 円、賛助会員 1 口 20,000 円とする。(以上、2006 年 5 月 27 日制定)
5. 第7条の規定にかかわらず、第2期(2008年度・2009年度)の役員の選挙(理事および監査の選挙)は、第1期理事会の提案に基づいて2008年度総会において実施する。(2007年5月27日制定)

付則4を改め、この会の一般会員会費の金額は、年額一般：7,000 円、学生：4,000 円とする。ただし特別な事情のある会員については、運営委員会の承認により学生会員と同じ扱いとする。

会費は、原則的に事業年度単位で納入を受ける。

(2014年6月7日改定)

投稿規定・執筆要綱

執筆に当たっては、下記の執筆要項を熟読し、各項目を厳守すること。執筆要項に従っていない原稿は受理できない場合がある。

1. 投稿および査読について

1-1. 投稿資格

- 1) 総合人間学会会員であること。
- 2) 大会等において過去に研究発表をしていること。
- 3) 投稿時点で投稿年度までの学会費を完納していること。
- 4) すでに投稿論文が掲載された者でも、次年度も続けて投稿することができる。すなわち、複数年度にわたり、連続して投稿し、連続して掲載されることも可能である。

1-2. 投稿原稿

- 1) 本学会の趣旨にそうものであること（学会会則参照）。
- 2) 内容は、未公刊の論文、報告、エッセイであり、大会等での研究発表を踏まえたものであること。
 - (a)「論文」とは、独創性のある学術的な研究成果を展開したもの。
 - (b)「報告」とは、調査によって得られた資料や聴取記録などに関するユニークなもの。
 - (c)「エッセイ」とは、必ずしも学術研究でなくとも、独創性に富み、高く評価されるもの。

1-3. 枚数

枚数は論文、報告は400字詰原稿用紙換算で40枚以内、エッセイは同じく15枚以内とする。

1-4. 投稿方法

原稿は指定された期日までに、下記の編集事務局宛に電子メールにて送付する（電子メールが使えな

い場合は、CD-ROM等の電子媒体に記録の上、郵送することも可とする）。なお、上記メールおよび印刷物が期日までに届かなかった場合は不受理とする。

1-5. 査読

すべての投稿原稿は匿名査読に付される。最終的な掲載の可否は編集委員会の審査を経て運営委員会にて決定される。査読の結果改稿が求められた場合、改稿の期限は別途編集事務局からの指示に従うこと。期日を過ぎたものは投稿を辞退したものと判断される。

2. レイアウト

2-1. ページ設定

原稿の執筆には原則としてMicrosoft Wordを用い、以下の設定に合わせることをとする（Microsoft Wordが使用できない場合は汎用的なテキスト形式で作成する）。

用紙：A4 横書き

文字数と行数：40文字×30行

フォント：MS明朝（10.5ポイント）（ない場合は類似のフォントで10～11ポイント）

余白：上下30mm、左右25mm

2-2. タイトル、氏名の記載

1 ページ目 1 行目からタイトルを、またサブタイトルがある場合は改行してサブタイトルを記す。タイトル、サブタイトルは中寄せにして、12 ポイント、太字にする。

英文タイトルを記す

タイトルの次の行に氏名を記す。氏名は右寄せにして、本文と同じ10.5ポイントにする。

氏名の英語表記を記す

氏名の下に二行を空け、本文を開始する。

2-3. ページ番号

ページの下に、「ページ数／総ページ数」の形式でページ番号を記す。

2-4. 章構成

基本的には章，節程度までに抑え，あまり階層を深くしないようにする。また，章番号，節番号には半角数字を用い，丸数字（①，②，③……）あるいはローマ数字（Ⅰ，Ⅱ，Ⅲ……）等の環境依存文字は使用しない。

2-5. 引用

本文中での引用は，引用文の後に「…引用文…」（ランシエール 2005：24）のように記述する。

2-6. 脚注

脚注はすべて文末脚注とし，本文の後に 1 行空けて「注」と太字で記した上で，次の行から記載すること。
また，注は (1)，(2)，(3)……の形式で表記し，Microsoft Word 固有の脚注機能を用いないこと。

2-7. 参考文献

参考文献は，文末脚注の後に 1 行空けて「参考文献」と太字で記した上で，次の行から記載すること。記載は和文献，外国文献の順とし，またそれぞれ執筆者のアイウエオ順，アルファベット順に並べる。

例)

H. M. マクルーハン（1986）『グーテンベルクの銀河系—活字人間の形成』（森常治訳）みすず書房

H. M. McLuhan(1962) The Gutenberg Galaxy: the Making of Typographic Man, Routledge & Kegan Paul

2-8. 自著の引用等

匿名査読の妨げにならないよう，2-2 における執筆

者表記の他は本文中に氏名，所属等，執筆者を同定できる情報を記載してはならない。また，自著を引用する場合にはその他の文献と同様に表記し，「拙著」等の表現は用いないこと。

3. 本文表記

3-1. 文章は「である」調とし，分かりやすい表現にする。

3-2. 常用漢字，現代かなづかいとする。

3-3. 専門分野の異なる読者にも伝わるように，難解な専門用語は避け，また必要に応じて説明を加える。

3-4. 当該分野でのみ通じる略号は使用しない。

3-5. 年号は原則として西暦年に統一し，半角数字で表記する（数字の後に「年」を追加する必要はない）。

ただし，特に必要がある場合は，それ以外の年号の併記も可とする。

3-6. 数値に関しては半角数字（1，2，3……）で表記する。ただし，「第一，第二，第三……」，また「一つ，二つ，三つ……」等については漢数字を用いること。

4. 図表

図表には 1，2，3……のように通し番号を振る。

また本文中に記載した図表等は，オリジナルデータも提出する。原則として投稿時の電子媒体にて送付することが望ましいが，電子データが存在しない場合は印刷物の郵送でも構わない。また，総容量が 1M 未満の場合はメールに添付してもかまわない。

5. その他

-
- 5-1. 上記の執筆要項に従っていない原稿は受理できない場合がある。
- 5-2. 提出された原稿は、その表記に関してのみ、編集事務局にて修正を加える場合がある。
- 5-3. 掲載された原稿の著作権は、掲載された時点から本学会に帰属する。執筆者本人を除き、本学会の許可なくして複製することを禁ずる。

本規定は、2014年7月05日より実施する。

なお、投稿に当たっては、必ず本学会サイトにて最新の情報を確認すること。

投稿先／連絡先

〒187-8577 東京都小平市津田町2-1-1

津田塾大学国際関係学科 北見研究室

編集事務局メールアドレス

editor@synthetic-anthropology.org

SYNTHETIC ANTHROPOLOGY Vol.8

CONTENTS

PART I

Groping New Ethics to Live on Earth	KIMURA, Koshin	5
Instead of Preface		
[I] After 3.11: Repeat Questions to Human Relations		
What is the Basis of Human Bonding? : Concerning the 3.11 Disaster	IWATA, Yasuo	10
The Study of Human Relations	WATANABE, Tsuyoshi	19
Human Relations, "Self-Domestication" and the Power of Words	ANAMI, Shinichi	23
Modern Significance of Inquiring into the Existence of Human Beings	KATAYAMA, Yoshihiro	35
[II] After 3.11: Human Relations built by Situation		
A Future Vision of Humane Society from the Experience of Post 3.11 East Japan Earthquake Disaster : Potential Power of Traditional Culture and Conflict over the Regional Restructuring and Fishery Policy in order to Consider a Sustainable Society	FURUSAWA, Koyu	40
Local Promotion in Mountainous Regions	SUGIYAMA, Mitsunobu	52
Logs and Memories : The Possibility of Personal Subjectivity in the Modern Information Media	YOSHIDA, Takehiko	59
Notes for the Society to Come A Meaning of the Idea 'Chain of Being'	KINOSHITA, Yasumitsu	69

[III] After 3.11: Human Relations Crisis

How Can We 'Bullying Community' Overcome? : From the Viewpoint of the Hegemony control over the 'Fundamental Experience'	KIYOSHI, Mahito	76
Compound Disaster and Its Impact On Children, Youths and Families	YOKOYU, Sonoko	85

[IV] Just Now After 3.11: Reactions from Overseas and Problems of "Conquering Atomic Power"

People's 3.11 Reactions in Korea	MIZUNO, Kunihiro	92
The Energy Turn in Germany - Problems and Perspectives	Michael Jäger	98

PART II**Issues and Method for Synthetic Anthropology**

Synthetic Anthropology and My Study Inquiring Integral knowledge on Human Beings	HORIO, Teruhisa	115
---	-----------------	-----

Critical Essays

The Synthetic Anthropology Considered from Brain Functions	KAWANO, Kimiko	124
The Development of Students' Independence in Learning Environments	TAKEDA, Fumiko	130
The Intellectuals and People in the Modern Japan - In Reference to the Publication of the Series of "The Thoughts in the Modern Japan" 3Vols	YOSHIDA, Masatoshi	138

Contributed Article from Overseas

The Influence of Development Ethics on Human Cultural Life	GUO, Lingling	143
--	---------------	-----

Articles

Social Basis of Human Being as Ethical Existence In Order to Behave Ethically	OHKURA, Shigeru	150
Is the Death Penalty Allowed as Punishment within the Law? Examination of Reasons of Group Supporting the Death Penalty	SUGAWARA, Yuka	160
An Essay on the Emergence of Singing and Speaking in Human Evolution	SIMOJI, Hideki	171
Transformation of the Jinja Shintō in Depopulated Area A Case Study of Depopulated Area Jinja Survey of Kochi Prefecture Takaoka Branch	FUYUTSUKI, Ritsu	182
The Integration of the Modern Information Technology into Environment and the Transformation of Reality Beyond the Dualism of Reality and Virtuality	YOSHIDA, Takehiko	197

Young Scholar Award for the Articles

From the "Theory of Self-Domestication" to the "Synthetic Anthropological Theories on Human Nature and Civilization" Rethinking of the Obara's "Theory of Self- Domestication" and a Trial Article for Constructing Synthetic Anthropological Theories	UEGAKI, Takahide	213
--	------------------	-----

An Inquiry into "Common" in Contemporary Society from an Anthropological Viewpoint Referring to Characteristics of Conception and Ethic in "Common"	FUSE, Motoi	226
 Essay		
Can Religion Save the Human Race As It Does Individuals? Another Reformation Is Required	DOSHO, Yozo	236
 Young Symposium: Thinking of "Aging"		
Outlook for An Alternative Future by Thinking of "Aging"	SAWA, Yoshinari	241
Thinking about Death with Dignity	KONDO, Hiromi	245
The Radicality of Human Narrative Aging and Generating of Local Narratives	TAKAHASHI, Zaiya	251
Growing old in Modern Society From the Viewpoint of Commodification of the Human Workforce and Modernization	OHKURA, Shigeru	261
 Postscript	MIYASAKA, Yuko	286

あとかき Postscript

宮坂 瑠子

MIYASAKA, Yuko

総合人間学会では、学会誌（『総合人間学』）正式版を第7号より、電子ジャーナルの形態で発行している。電子ジャーナル学会誌としては2冊目となる第8号は、多くの方のご協力により、ホームページ上での公開をかなり早めることができた。

当学会が電子ジャーナル形態での学会誌発行に踏み切ったのは、第1に、デジタルメディア時代を迎えて、学会誌、学術誌の電子化は世界的な流れとなりつつあり、研究のグローバル化も急速に進んでいることを考慮したためであり、第2に、電子ジャーナルは、紙媒体の書籍のもつさまざまな制約（頁数や紙の質など）から自由であり、紙媒体の書籍ほどパッケージとしての個性を主張せずに、コンテンツの柔軟な構成が可能となるためである。本学会誌が、今後さらにインターネットを通して国内外の研究者との広範な学術交流や議論のたたき台となることを望んでいる。

『総合人間学 第8号』は、第一部と第二部で構成されている。

第一部は、総合人間学会が2013年6月8、9日に開催した第8回総合人間学会研究大会でのシンポジウムテーマ『人間関係の新しい紡ぎ方—3.11を受けとめて』を、シンポジストのみならず、様々な学問分野の方々に論じていただいた内容で構成されている。

この第一部は「序に代えて」、およびⅠ—Ⅳで構成されている。木村氏の「序に代えて」からは、総合人間学会が、〈3.11〉後の地球未来に責任を持つ人間の生き方を執拗なまでに問いかけ、私たちは何を成すべきかを突き詰めて考え続けてきた熱い思いが伝わってくる。

Ⅰでは、文明のあり方、人間の生き方、人間関係の様相の根底にあるものを問い、人と人とのつながりの意義を追究することによって、人間とは何かという根源的な問題に迫る。

岩田氏は、過酷な災害が人間の存在の根源にある「他者とのつながり」の温かさ、絆の根底にある「共苦」の感受性を浮き彫りにしたと主張する。渡邊氏は、〈3.11〉を人間の文明の問題と捉え、危機に瀕したとき必要なのは原初的關係であるとして、「アタッチメント」の意義に注目する。穴見氏は、「物象化」を脱する人間関係の追究に、生産活動における人間と自然との関係性を視点に据えることの重要性を説く。片山氏は、自然を基盤とした人間観に立ち、存在しない他者（かつて存在した他者、未来に生きる他者）をも組み入れた共生の人間学を提案する。

Ⅱでは、〈3.11〉後に進められてきた地域社会やNPO活動による人々の支え合い、現代の環境として看過できない情報メディアが人間関係に与える影響、さらに巨大技術を生み出した近代文明がもたらす社会環境が取り上げられている。古沢氏は〈3.11〉の

ような個的存在を揺るがす事態においては、低層に隠れていた共的な存在の意義が増すと主張し、地域の自主的管理・運営による協同組合的理念に基づく復興に期待する。杉山氏は〈3.11〉後の人間関係に通底する過疎地域の地域振興を取り上げ、NPOの活動などを通じた支援、ボランティアによる「贈与」の相互性を重視する。吉田氏は現代情報メディアが、過酷な被災経験を記録し共有する「情報のアーカイブ化」によって、将来の備えと共同体の回復に果たす役割を認めながら、皮相的なコミュニケーションの拡大、電子空間における自己の肥大化、デジタルデータにおける個々の人間性の喪失など、その負の側面を浮き彫りにする。木下氏は己の欲望の充足と利益追求に狂奔する近代文明がもたらした原発事故、巨大技術の問題性を抉り出し、価値基準の根本的転換、自己制限とシェアの叡智の必要性を強調する。

Ⅲでは、〈3.11〉後の人間関係の危機的な深層の現実焦点を当て、臨床の知、パトスの知を問う。清氏は、被災者に限らず最近の青少年たちにおけるイジメの状況が明らかに深刻化していること、教室空間がイジメ共同体と化した状況に孕む実存的問題性に眼を向け、イジメ経験とポジティブな経験とのヘゲモニー争いに解決の糸口を見出す。横湯氏は、臨床心理士として継続的に被災者の心のケアにあたってきた経験から、真の癒しとは被災者固有の仕方として為されるべきであるとして、語ること語らないことを大事にしつつ聴く姿勢を忘れないことの大切さを主張する。

Ⅳでは、フクシマの事故やエネルギー問題を海外——韓国とドイツ——ではどう受け止め、どのような課題を抱えているのかが論じられている。水野氏は、韓国政府の原発推進に対する市民の危機感という日本と同様の構図に注目する。さらに歴史的経緯

によって反日感情を強く抱いている韓国の人々の震災当初の日本への温かい支援、その後の教科書問題等への反発による募金熱の低下といった心の揺らぎが語られる。イエーガー氏は、脱原発の論理的帰結としてエネルギー転換に踏み出したドイツが克服すべき課題を明らかにするとともに、ドイツの課題を踏まえて、日本におけるエネルギー転換の道程への手がかりを示唆する。

震災後の復興をグローバルな経済成長戦略によって実現しようとする立場からは一人ひとりの人間、その生活と心、人と人との関係が見えてこない。本書では、人間性、人と人との関係、自然と人との関係等の問題に迫る鍵となる言葉が随所に現れる。本書をテーマに沿って読むだけでなく、別の視点——人間性に関わる言葉がどのような文脈で使われ、どのような概念、思想の母胎となっているのか——から読み解くと、人間関係を新たな地平で捉えることができるであろう。本書において多出する関係性を示す言葉として、「他者」「絆」「共同体」が挙げられる。他者は、自己のアイデンティティを形成するためにも、精神的営みや労働をおこなうときも、必要不可欠である。しかし〈他者〉は自分を傷つけ排除する存在ともなる。では、自分は果たして環境・立場の異なる他者を慮ることができるだろうか。他者とは自分にとってどのような意味を持ち、自分は他者にどのような影響を与えるのだろうか。

共同体、絆も人と人との関係性を示す重要な言葉であるが、いずれも両義的性格をもつ。被災地の住民やボランティアから成る共同体は、震災からの復興に立ち上がる原動力となったことは確かである。その反面、共同体という閉じた構造の中で異質な者を排除することもある。また「絆」は、温かい結び

つき、支え合い、助け合いを表し、〈3.11〉後もっとも多用される言葉となった。だが、この言葉は、原義が家畜をつなぎとめる綱を意味するように、人間を縛り、抑圧するものともなる。本書において、さまざまな文脈で語られている「他者」「絆」「共同体」などの関係性を表す言葉の吟味が、複雑な人間関係の様態についてより深く捉える契機となるにちがいない。

なお、この第一部の内容は、会員、非会員を問わず高覧いただくことを願って、この書籍版を学文社から『総合人間学会 8号 人間関係の新しい紡ぎ方—3.11 を受けとめて』の書名ですでに出版している。電子ジャーナル学会誌が学術誌としての性格上、やや難解な専門用語を含むものであるのに対して、書籍はわかりやすく平易な内容になるよう心掛けたので、学生の方や周囲の方に是非お勧め願いたい。

第二部の巻頭には、「総合人間学の課題と方法」と題して、本学会の中心的テーマを据えた。総合人間学の「総合」とは何か、今、どのような視点、方法により、人間を問い直し、新しい発展を追究すべきか、等々の重要課題を、第二部巻頭で継続的に論じることで、総合人間学の知のシステムを構築する手がかりを得ることをめざしたい。

巻頭論文としての 1 回目は、堀尾輝久氏（2014 年度より当学会会長）による「総合人間学とわたし人間とは何か—その総合的認識をもとめて」を掲載した。この中で、堀尾氏は自身の研究歴を辿りながら、思想家、恩師、とりわけルソーをはじめとする総合人間学の先駆者たちから学んだことがどのよう

に氏の問題意識を醸成し、思想形成に導いたかを語る。総合人間学に関心をもつ研究者、とくに若い研究者の方に、お読みいただくことを願っている。

なお、第 7 号では書籍版および電子ジャーナル学会誌第一部において、三浦永光氏と上柿崇英氏がそれぞれの視点からこのテーマを論じているので合わせてお読みいただきたい。

次に述べる「論壇エッセイ」というジャンルは、論文とエッセイの中間的形態に位置づけられ、総合人間学の課題や論点を自由に提起して論じるフォーラム的ジャンルとして期待されている。今回は 3 氏にお願いし、それぞれの専門分野から語っていただいた。

河野貴美子氏は脳科学者の立場から「脳から考える総合的な人間学」を論じている。地球上の生命はどのように誕生し、いかにしてヒトに進化したか、さらにヒトを「人間」にまで進化させたものは何なのかを論じている。最後の部分で、氏が、「自然との直接対話無しに、最初からバーチャルとの対話で育つ脳」に関心を寄せているように、人間の作り出した文化、科学技術が人間の発達を妨害する危機に瀕しているのではないかと、という問題は、本学会が真剣に追究すべき喫緊の課題である。

武田富美子氏は「学習における当事者性を育むには」と題して、教員志望の学生たちが授業で考えるテーマとして取り上げた沖縄の基地問題、特定秘密保護法についての学生たちの無関心と当事者意識の無さに注目する。氏は学生たちに研修体験を通していかにして主体性、当事者性を育てることが可能か、その過程で教師はどのような役割を果たすべきかを問うている。

吉田傑俊氏は長年取り組んでこられた「近代日本思想論」三部作をこのほど完結された。その三部作

を通して氏が追究してきたことを論壇エッセイで語っている。氏は、論壇エッセイのなかで、日本の近代化を担ってきた代表的知識人たちの光と影、かれらによる民衆の声の代弁の仕方を考察し、日本の知識人と民衆の共有の財産である憲法の人類的意義にまで言及している。

海外特別寄稿では中国の研究者、郭玲玲氏による論文（布施元氏訳）を掲載した。論文は、「人間の文化的生活に対する発展倫理の影響」と題して、技術的文化的支配に対する倫理的文化的回復を希求し、現代における「発展倫理」の重要性を説く。

総合人間学会は、日本の研究者ばかりでなく、さまざまな国の研究者との交流を通して、幅広い視野から総合人間学的研究の成果を蓄積していきたい。

一般会員からの投稿による論文・エッセイ・報告は、本学会の厳正なる査読を通過したものである。査読の結果、掲載に至ったのは、論文9編、エッセイ1編である。今回は投稿論文が多数にのぼったため、査読を通過した論文も前号よりかなり多くなった。

当学会は、その性格上、多様な関心、多様な専門分野の方から投稿論文・エッセイ・報告が寄せられている。会員にとって、それぞれの関心、専門を越えて異なる分野の視座、知見を学ぶことのできる場でもある。掲載されるにいたった研究成果は、それぞれ読み応えのあるもので、互いに学び合い、啓発しあうことができれば幸いである。

次に掲載したのは、第8回研究大会より初めて企画・開催した若手シンポジウムの報告である。本誌には初回のテーマ「〈古い〉を考える—近代化・自立・尊厳」についての澤氏による趣旨説明、3名の若手部会のシンポジストがそれぞれの関心から行っ

た報告を掲載した。初めての試みであり、これからも、若手研究者たちの研究の発展、意欲的な挑戦を期待している。

なお、昨年より、若手研究者を対象として優れた投稿論文に対する「若手研究者奨励賞」を新設し、今回初めて、学会選考委員会によって上柿崇英会員、布施元会員の2名が選ばれた。本誌の「若手研究者奨励賞の発表にあたって」には、その選考にあたった学会選考委員会のことば、および受賞者のことばを掲載した。両会員にはあらためてお祝いの辞を送りたい。

今後も若手研究者の会員の方たちには、互いに切磋琢磨しあい、精力的に研究成果を発表し、論文を応募されることを願ってやまない。

また、7号電子ジャーナル学会誌より、会員の新刊書紹介コーナーを設けている。これも電子ジャーナルの特性ゆえに実現したことである。この電子ジャーナル読者の方には、是非会員の著書も手に取っていただきたい。

◇本学会誌の電子ジャーナル化、およびその編集は、ひとえに当学会編集幹事、東方沙由理氏、菅原由香氏、ホームページ担当の吉田健彦氏のご尽力によって実現したものであることをご報告し、3氏に心より感謝の意を表したい。

宮坂 琇子

（東海大学名誉教授・本学会編集委員会委員長）

総合人間学 第8号(電子ジャーナル版)

Synthetic Anthropology Vol. 8

2014 年

ISSN:2188-1243

発行日 2014 年 9 月 1 日 (第一版)

編集者 総合人間学会編集委員会

発行元 総合人間学会

〒194-8610 東京都町田市玉川学園 6-1-1

玉川大学文学部人間学科 太田研究室

web: <http://synthetic-anthropology.org/>

mail: contact@synthetic-anthropology.org